BR
1644
.5
.L2
P46
1992

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 14 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

BR
1644
.5
.L2
P46
1992

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pentecostalismoy00alva_0

PENTECOSTALISMO Y LIBERACION

Una experiencia latinoamericana

CEPLA

CARMELO ALVAREZ (editor)

PENTECOSTALISMO Y LIBERACION

Colección TRADICION PROTESTANTE

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 28 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

PENTECOSTALISMO Y LIBERACION

Una experiencia latinoamericana

CEPLA

CARMELO ALVAREZ (editor)

DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
Con base en una ilustración del artista colombiano Hebert Cruz
CORRECCION: Guillermo Meléndez

280.4
P419p Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana/
editado por Carmelo Alvarez
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1992
280 p.; 21 cm. —(Colección tradición protestante)

ISBN 9977-83-059-2

1. Pentecostalismo
I. Alvarez, Carmelo
II. Título.
III. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-059-2

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1992

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Contenido

Presentación 13

Primera Parte: Identidad pentecostal

Capítulo I
El pentecostalismo en Brasil 17
Orlando Silva
Joel Stevannatto

1. Brasil: aspectos generales 17
2. Brasil: pentecostalismo 22
Conclusión 35

Capítulo II
Breve síntesis histórica del movimiento pentecostal en Chile 37
Narciso Sepúlveda

Aclaración previa 37
1. Origen 37
2. Auge y crecimiento de la Iglesia Metodista Pentecostal 39
3. Primer cisma importante de la Iglesia Metodista Pentecostal 39
4. Desmembramientos más importantes de las dos iglesias mayoritarias 40
5. Iglesias pentecostales ingresan a la *oikoumene* 44

Capítulo III
Breve historia del movimiento pentecostal en Nicaragua 47
Adonis Niño Chavarría

Introducción 47
1. Corrientes doctrinales 47
2. Trayectoria del movimiento pentecostal 48
3. Caracterización de la práctica pentecostal 54
4. Anonimato del pentecostalismo nicaragüense 55
Conclusión 57

Capítulo IV
Elementos para una historia del pentecostalismo en Venezuela 59
Ramón Castillo

Presentación 59
1. Introducción 59
2. Antecedentes del pentecostalismo venezolano 62
3. Inicios del pentecostalismo en Venezuela 66
4. Proceso de fraccionamiento y expansión 70
5. Primeras estimaciones sobre la presencia pentecostal en Venezuela 74

Capítulo V
El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina 77
Juan Sepúlveda

Introducción 77
1. Las explicaciones del crecimiento pentecostal 78
2. Una lectura crítica de las explicaciones más frecuentes 83
3. La pregunta por el sentido o el para qué del crecimiento 87

Capítulo VI
Lo popular: clave hermenéutica del movimiento pentecostal 89
Carmelo Alvarez

Introducción 89
1. Religiosidad popular, ¿opio o liberación? 90
2. El *habitat* pentecostal: creencias y vivencias 93
3. La experiencia cristiana: una teología testimonial 95
4. Testimonio de fe, testimonio de vida 97
5. Tareas y desafíos 98

Capítulo VII
Etica social pentecostal: santidad comprometida 101
Gamaliel Lugo

Introducción 101
1. Etica social pentecostal 102
2. Etica social en los orígenes
del pentecostalismo 103
3. Etica social en el movimiento pentecostal
en América Latina 107
4. Etica social plentecostal: santidad comprometida
(perspectiva bíblico-teológica) 120
Conclusión 122

Segunda Parte: Pastoral pentecostal

Capítulo I
Lo testimonial: un caso de teología oral y narrativa 125
Bernardo L. Campos

Introducción 125
1. La producción simbólica de lo pentecostal 126
2. De camino a la constitución del discurso teológico 131
3. El quehacer teológico de la pentecostalidad 135
Obras consultadas 145

Capítulo II
La pastoral pentecostal: un caso
de ministerio autóctono 147
Narciso Sepúlveda

1. Cumplimiento de la "Gran Comisión"
(Mr. 16:14-18; Lc. 24:36-49) 148
2. La conversión 149
3. La mayordomía cristiana en el movimiento
pentecostal 151
4. La preparación bíblico-teológica de los pastores
y líderes de iglesias pentecostales 151

Capítulo III
Los dones del Espíritu Santo: edificando el cuerpo 155
Róger Cabezas

Introducción 155
1. La experiencia personal 160
2. La experiencia comunitaria 165
3. La experiencia ecuménica 170
Conclusión 176

Capítulo IV
La participación de la mujer: un enfoque pentecostal bíblico teológico 179
Rhode González

Introducción 179
1. La mujer y el Espíritu en el Antiguo Testamento 180
2. La mujer y la acción profética en el Antiguo Testamento 181
3. La mujer y la transmisión y perpetuación del pacto en el Antiguo Testamento 182
4. La mujer y el Espíritu en el Nuevo Testamento 184
5. La mujer y la transmisión y perpetuación del pacto en el Nuevo Testamento 185
6. La participación de la mujer. Etica individual y social 186

Tercera Parte: Obra del Espíritu

Capítulo I
Liberación: obra del Espíritu 191
Miguel Angel Casco

1. Vivencia y testimonio 191
2. Nuestro contexto 192
3. ¿Qué entendemos por liberación? 192
4. Acercamiento histórico 193
5. Liberación humana: liberación de la historia 194
6. Liberación integral 196
7. La Iglesia frente a la liberación 198
8. Preguntas para reflexionar 199

Capítulo II
La Iglesia: fuerza del Espíritu; su unidad y diversidad . 201
Miguel Guerrero Méndez

1. Nacimiento de la Iglesia 201

2. El poder del Espíritu Santo para enfrentar y vencer a las autoridades religiosas judías y a las autoridades del Imperio romano 204
3. La Iglesia recibió poder del Espíritu Santo para ser luz del mundo y sal de la tierra (Mt. 5:13-16) 205
4. La Iglesia recibió poder del Espíritu Santo para obrar maravillas y milagros 206
5. El poder del Espíritu Santo para deshacer el pecado en la naturaleza del hombre y para restaurar en él la imagen y semejanza de Dios 208
6. El diablo seduce a la Iglesia con la gloria de este mundo y logra despojarla del poder del Espíritu Santo 209
7. Las distintas Iglesias surgidas de la Reforma religiosa del siglo XVI son la expresión de la libertad religiosa, pero son a la vez la expresión de otra Babilonia por su anarquía y confusión 211
8. La unidad de la Iglesia en la diversidad de sus miembros 214

Capítulo III
Reseña histórica del movimiento ecuménico (desarrollo, opciones y desafíos) 217
Gabriel Vaccaro

Introducción 217
1. Esquema institucional 218
2. El movimiento ecuménico en América Latina 220
3. Reflexiones personales 225

Capítulo IV
Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico ... 227
Gabriel Vaccaro

"Paño nuevo y vino nuevo": a modo de introducción 227
1. La vivencia del Reino como experiencia comunitaria presente 229
2. La revaloración del sacerdocio universal 231
Conclusión 232

Capítulo V
Movimiento pentecostal, movimiento carismático y movimientos religiosos contemporáneos 235
Senia Pilco

Introducción 235

1. El movimiento pentecostal 236
2. El movimiento de renovación carismática 238
3. Los movimientos religiosos contemporáneos 239
4. La Iglesia electrónica 241
5. Conclusiones 244

Cuarta Parte: Vivir por el Espíritu

Al pueblo pentecostal latinoamericano y caribeño 249

Documento final:
Si ahora vivimos por el Espíritu, dejemos también
que el Espíritu nos guíe 251

Participantes 255

Impresiones de un encuentro 259
Wilfrido Artús

Presentación

Este libro que ahora presentamos tiene su historia y hace historia. Constituye el esfuerzo de un grupo de líderes pentecostales de América Latina y el Caribe que ha venido esforzándose en los últimos años por reencontrar el verdadero sentido y pertinencia de la experiencia pentecostal. Son, si se quiere, esbozos de un caminar y perfiles de un testimonio que se desea compartir. En sentido estricto es experiencia pentecostal reflexionada, más que "teología pentecostal".

La mayoría de los autores y autoras son pastores y pastoras jóvenes, inquietos y despiertos. Se unen a ellos varios líderes veteranos que van acompañando el proceso y se sienten también desafiados a repensar su propia vivencia de la fe. Los escritos fueron presentados inicialmente en un encuentro pentecostal latinoamericano, el cual se inscribe dentro de un proceso mayor que comenzó hace varios años y que refleja un momento culminante de ese proceso. El encuentro se realizó en el Canelo de Nos en Santiago de Chile, los días del 28 de noviembre al 5 de diciembre de 1990.

Este convivio pentecostal latinoamericano se caracterizó por ser un espacio de diálogo abierto y franco. Se valoraron los distintos aportes y se consideró que cada ponencia, dentro de los diversos estilos y enfoques, constituía un primer esfuerzo de reflexión sobre la vivencia de la fe pentecostal en América Latina y el Caribe. Por esta razón hay ponencias testimoniales que arrancan de la biografía espiritual de la persona que expone, y otras ponencias que son más críticas y reflexivas, con aportes analíticos que plantean problemas y desafíos a la vida y pensamiento pentecostal desde nuestro continente. Ello refleja una gran riqueza y pluralidad dentro de un compromiso claro con las iglesias pentecostales. Hay un compromiso pastoral y una valoración de la cotidianidad en que se encuentran esas iglesias, con todas sus limitaciones y potencialidades. Los trabajos se han escrito desde la praxis pastoral y no desde el escritorio. Es una teología del camino. De lo que se trata, entonces, es de una pastoral de acompañamiento y animación con un amor profundo por esas iglesias empobrecidas y esperanzadas; sufridas y gozosas, pero firmemente ancladas en la vida del Espíritu.

El proceso que ahora nos lleva a plasmar este libro, y su edición, es un esfuerzo compartido. El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) tiene un programa de relectura de la tradición protestante que ha servido para provocar —en el mejor sentido del término— una reflexión y análisis sobre distintas tradiciones protestantes y su potencial liberador en América Latina. Con esa intención se propiciaron varios encuentros de metodistas, bautistas, anglicanos y pentecostales que culminaron en la publicación de libros y la promoción de otros encuentros. El DEI ha pretendido apoyar y animar estos encuentros, permitiendo que los propios actores y actoras puedan decir su palabra. Esa palabra compartida y fundada desde la praxis nos ha enriquecido mutuamente y nos motiva a seguir propiciando estos encuentros con otras tradiciones.

Cabe mencionar aquí la solidaridad de varias iglesias de los Estados Unidos y Europa: Ayuda de la Iglesia Luterana Sueca, Misión y Diaconado Mundial de las Iglesias Reformadas Holandesas, Iglesias Bautistas Americanas, Ministerio Común para América Latina y el Caribe de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) y la Iglesia Unida de Cristo en los Estados Unidos, Iglesia de los Hermanos en Estados Unidos. Esas iglesias dieron un aporte económico y nos demostraron un vivo interés por las iglesias pentecostales. La mayoría de ellas mantienen vínculos muy estrechos de comunión y fraternidad con iglesias pentecostales de América Latina.

Por otro lado, el Consejo Mundial de Iglesias, el Consejo Nacional de Iglesias de Estados Unidos y el Consejo Latinoamericano de Iglesias, han ofrecido su apoyo más decidido para que lográsemos llegar hasta la edición de este libro. Esa solidaridad ha sido, y es, muy apreciada y agradecida.

Este libro es un esfuerzo colectivo. Hemos actuado como un grupo de trabajo desde que diseñamos el proceso mismo y lo concluimos en el encuentro de Chile. No obstante, hemos respetado el estilo y contenido de cada ponencia, permitiendo que cada persona sea respetada en la formulación de su pensamiento. Mi servicio ha sido editar y coordinar con el equipo editorial del DEI para llevar a su feliz realización esta tarea. Hay que agradecer el esfuerzo de Guillermo Meléndez, Carlos Aguilar y mi secretaria, Lizette Aguilar, quienes se apasionaron por este libro tanto como yo, y colaboraron eficazmente en su edición.

Como lo expresamos en el texto bíblico del encuentro, quisiéramos terminar esta presentación con esta convicción: "Si ahora vivimos por el Espíritu, dejemos también que el Espíritu nos guíe" (Gálatas 5: 25).

Carmelo Alvarez

Primera Parte

Identidad pentecostal

Capítulo I

El pentecostalismo en Brasil

Orlando Silva
Joel Stevannatto

1. Brasil: aspectos generales

1.1. Aspecto físico

El espacio territorial de Brasil constituye casi la mitad de Suramérica, poseyendo 3.286.470 km², siendo superado apenas por Rusia (8.649.480 km²), China (3.691.502 km²), Canadá (3.851.809 km²) y Estados Unidos (3.628.150 km²). Brasil tiene 14.400 kilómetros de fronteras, limitando al norte con las Guayanas, Venezuela y Colombia; con el Perú y Bolivia al oeste; y con Paraguay, Argentina y Uruguay, al sur y suroeste. Al este, nordeste y sudeste limita con el Océano Atlántico, con una costa de más de 4.602 kilómetros. Posee en su territorio el mayor río del mundo: el Amazonas; dos cataratas: Iguazú y Paulo Afonso, y una isla, la de Marajó, que es mayor que Bélgica. Del extremo norte hasta el sur, y de este a oeste, tiene aproximadamente la misma distancia: 2.680 kilómetros, lo que equivale a tres veces la distancia entre Londres y Roma. El Reino de Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda del Norte, con sus 93.605 km², cabe más de 35 veces dentro de Brasil.

El país está dividido en cinco áreas principales: Norte, Nordeste, Este, Sur y Centro-oeste, división hecha con base en la geografía y en el clima. La más extensa de las regiones es la Norte; la región Este es la más densamente poblada, además de ser la más antigua.

Hay una tentación de megalomanía: todo es "lo mayor, lo más antiguo, lo más nuevo, lo mejor". Con el tiempo eso se transforma en

una contagiosa enfermedad mental de entusiasmo. Un sentimiento de grandeza permea todos los comités de programas, lo que acaba por alimentar una fatal sensación de frustración cuando los grandiosos planes no se concretizan. La gran vastedad del territorio, con sus dificultades de comunicación y transporte, ha contribuido a un regionalismo muy fuerte —un regionalismo con lealtades locales semejantes a las de las diferentes naciones del Reino Unido—. Esas rivalidades, lealtades, temores y preconceptos regionales penetran, como en el Reino Unido, en las actividades eclesiásticas. Las iglesias protestantes en Brasil son aún estadísticamente un grupo minoritario, pero su vida y su trabajo están impregnados y coloridos por estos trazos y estructuras sociales y nacionales.

1.2. Aspecto histórico

El Brasil fue "oficialmente" descubierto el 22 de abril de 1500 por los navegantes portugueses liderados por Pedro Alvares Cabral. Este se dirigía a las Indias bordeando el extremo sur de Africa, cuando las tempestades lo obligaron a navegar tan al oeste que acabó, sin querer, descubriendo la costa este de Brasil, aunque hay quien afirma que décadas antes de la fecha "oficial" del descubrimiento, Portugal ya explotaba los bosques brasileños con cargamentos de palo brasil.

Desde el punto de vista político, la historia de Brasil puede ser dividida en dos períodos principales:

a. *El Brasil portugués:* desde la Colonia hasta la sede del Imperio Portugués.
—Colonia abandonada: de 1500 a 1533.
—Inicio de las capitanías hereditarias: de 1533 a 1580.
—Interludio español: de 1580 a 1640.
—Gobierno colonial portugués: de 1640 a 1808.
—Refugio del Trono portugués: de 1808 a 1815.
—Sede del Imperio Portugués: de 1815 a 1822.
b. *El Brasil independiente:* de 1822 en adelante.
—Imperio: Pedro I, de 1822 a1831.
—Imperio: Regencia y minoridad de Pedro II, de 1831 a 1841.
—Imperio: Pedro II, de 1841 a 1889.
—Primera República: de 1889 a 1930.
—Dictadura de Getulio Vargas: de 1930 a 1945.
—Segunda República: de 1945 a 1964.
—Dictadura Militar: de 1964 a 1986.
—República Democrática: de 1986 en adelante.

La historia religiosa de Brasil, desde el punto de vista protestante o evángelico, puede ser dividida en tres períodos principales:

a. Dominio católico romano portugués, con ocasionales contactos protestantes: de 1500 a 1654.
—Protestantes ocasionales como soldados, marineros, cazadores de fortuna, exiliados políticos, náufragos, etc.
—Tentativa francesa de colonización: de 1555 a 1560.
—Tentativa holandesa de colonización: de 1630 a 1654.
b. Dominio católico romano portugués, con contactos protestantes no significativos: de 1654 a 1808.
c. Penetración protestante: de 1808 en adelante.
—Inmigrantes protestantes e iglesias dentro de colonias de inmigración, tolerados dentro de ciertas limitaciones: de 1808 a 1855.
—Inicio del trabajo misionero protestante entre los brasileños de lengua portuguesa, todavía dentro del sistema de tolerancia con ciertas limitaciones: de 1855 a 1888.
—Proclamación de la República, separación entre Iglesia y Estado con total libertad religiosa garantizada por la Constitución: de 1808 en adelante.

1.3. Aspecto poblacional

El Brasil actual es el producto de tres grandes migraciones. La primera vino de Asia, algún tiempo después de la última era glacial, emigrando de las estepas del norte de Siberia. La segunda vino de Europa, comenzando cerca de cuatro siglos y medio atrás. La tercera migración vino en cadenas de Africa, durante las tres primeras centurias de la migración europea. El Brasil es, por lo tanto, así como el resto de las Américas, hijo sanguíneo de Asia, Europa y Africa.

Al contrario del resto de las Américas, su sangre europea se limitó, durante los tres primeros siglos, casi que exclusivamente al portugués. Esta sangre europea, más la africana y la indígena, se mezclaron libremente en una nueva línea sanguínea desde los inicios mismos de la migración europea. El escritor brasileño Gilberto Freyre dice que: "Todo brasileño, lo mismo si es más claro y rubio, trae consigo, en su alma, cuando no en el cuerpo, también la sombra, o al menos la marca de nacimiento, del indio o del negro".

Actualmente, con una población superior a los 150 millones de habitantes, el Brasil se caracteriza por las constantes migraciones internas, principalmente de nortistas y nordestinos hacia las regiones más desarrolladas (Sur y Sudeste), provocando una aglomeración humana en estas áreas costeras del litoral brasileño junto al Océano Atlántico, y dejando en estado de semi abandono poblacional las partes más interiores del territorio brasileño, como el Alto Amazonas, por ejemplo. Ese constante tránsito de la población ha originado grandes posibilidades de avance en la evangelización nacional, al hacer de cada creyente migrante un misionero interno.

1.4. Aspecto económico

Envuelto en una deuda externa superior a los 120 billones de dólares, y enmarañado por la deuda interna, el Brasil busca hace décadas una política económica que posibilite su desendeudamiento, acompañado de desarrollo y producción, lo que se ha transformado hasta aquí en una utopía para los brasileños. Acostumbrados a planes y paquetes económicos discrepantes entre sí, la población sigue, en su mayoría, aguardando una solución que parece cada día más distante.

Dos clases distintas se comienzan a incorporar haciendo —al menos económicamente— surgir "dos Brasil": uno que consigue vestirse, alimentarse, morar y hasta poseer un automóvil en el garage de sus casas; el otro, constituido por la gran mayoría de la población (estimado en el 70%), que sobrevive con los magros cruceiros pagados mensualmente por las multinacionales y las grandes empresas brasileñas, las cuales engordan, aún más, el bolsillo del otro 30% de la población.

Sólo en las dos últimas décadas la moneda corriente sufrió cinco alteraciones en su nomenclatura, en una tentativa desesperada por contener la galopante inflación, que alcanzó dos dígitos en la casilla de los millares en el último año.

1.5. Aspecto religioso

El Brasil tiene impregnado en su formación religiosa el catolicismo romano, pues habiendo sido descubierto y colonizado por un país predominantemente católico, recibió su influencia directa en cuanto a los conceptos religiosos. Cuatro días después de haber divisado Cabral el primer monte en territorio brasileño —denominado Monte Pascual—, era celebrada la primera misa en suelo brasileño bajo la mirada curiosa de indios nativos de la tierra. Las creencias y prácticas religiosas fueron impuestas a los indígenas muchas veces por la fuerza, con la pretensión de domesticarlos con la religión y facilitar así el uso de la mano de obra gratuita para el cultivo de la tierra, algo que revestía gran interés para la corte portuguesa.

Hasta 1808 los contactos protestantes fueron apenas ocasionales, siendo el catolicismo la religión oficial del Imperio. Esos contactos ocurrieron a través de la venida esporádica de soldados, marineros, cazadores de fortuna, exiliados políticos, náufragos, etc., además de las tentativas de colonización realizadas por los franceses y los holandeses.

A partir de 1808 comenzaron a llegar los primeros inmigrantes protestantes, y con ellos la implantación de iglesias —siempre vigiladas por el Imperio—, las cuales no podían tener aspecto exterior de templo religioso, siendo mantenidas en casas particulares.

Otro factor significativo en el proceso de formación religiosa del pueblo brasileño fue la venida de esclavos africanos, quienes trajeron

consigo sus cultos afros y sus rituales religiosos, lo que produjo una gran mezcla entre el catolicismo romano y el espiritismo.

En 1888 fue proclamada la República y realizada la separación oficial entre la Iglesia y el Estado, con la garantía de libertad religiosa para todos los ciudadanos, asegurada por la Constitución.

1.5.1. El catolicismo romano

Incorporado en la vida religiosa de los brasileños fundamentalmente por la fuerza del Imperio Portugués —que para tal tarea designó a los jesuitas en el período de la colonización—, actualmente el catolicismo existe en el pueblo brasileño más por una tradición religiosa que por razones de fe.

Los templos católicos permanecen vacíos la mayoría de los días del año, y son frecuentados en ciertas fechas especiales (12 de octubre, día de Nuestra Señora, por ejemplo) como un "modismo" aplicado por la Iglesia romana. El clero está desacreditado y sufre de carencia de valores, y la propia Iglesia está dividida entre sus diversas líneas teológicas, algunas incluso marxistas.

El catolicismo está impregnado de superstición religiosa e idolátrica, cautivando para sus reductos un número mayor de fieles en la parte norte del país.

1.5.2. El protestantismo

El protestantismo llegó a Brasil traído por inmigrantes y misioneros, en su mayoría europeos. El territorio brasileño conoció el culto evangélico primeramente por medio de los ingleses, alemanes, escoceses y norteamericanos.

Con la independencia del Brasil en 1822 vino la Constitución imperial, la cual estuvo en vigencia hasta 1889. Esa Constitución garantizaba la práctica de la fe y del culto no católicos, no solamente para los extranjeros, sino también para los brasileños. Sobre la religión, esa Constitución establecía:

> Artículo 5: La religión católica, apostólica y romana continuará siendo la religión del Imperio. Todas las demás religiones podrán realizar sus cultos privados o domésticos en casas construidas para ese fin, pero que no tengan apariencia exterior de templo.
> Artículo 103: El Emperador deberá jurar mantener la religión católica romana.
> Artículo 179, Nº 5: Nadie puede ser perseguido por motivo de religión, toda vez que respete al Estado.

Siguen algunas fechas que marcan el inicio del culto protestante en Brasil:

—*Libro de oración común:* primera literatura protestante en Brasil.
—*Primer templo evangélico en el país:* 12 de agosto de 1819; colocación de la primera piedra; anglicano.
—*Julio de 1858:* el doctor Robert Reid Kalley, un médico misionero escocés, pionero en el Brasil, bautizó al señor Pedro Nolasco de Andrade, su primer convertido en la ciudad de Río de Janeiro, y, en ese mismo día, en un culto de familia, fue organizada la *Iglesia Evangélica,* la primera iglesia protestante de habla portuguesa.
—*19 de agosto de 1855:* primera clase de Escuela Dominical —un domingo por la tarde—.
—*Primeros misioneros extranjeros en tierras brasileñas:* Robert Kalley, Ashbel Green Simonton, Alexander Latimer Clakford y Edward Lane.
—*Primeros líderes protestantes brasileños:* José Manuel da Conceição, Modesto P. B. de Carvalhosa, João M. G. dos Santos, Alvaro Reis y William Cleary Kerr.

2. Brasil: pentecostalismo

2.1. Origen

Cuando irrumpió un avivamiento en Chile en 1909, Dios estaba también por trabajar en la vida de un italiano y dos suecos en el medio-oeste de los Estados Unidos. El los usaría para introducir el movimiento pentecostal en Brasil.

Louis Francescon, un inmigrante italiano humilde y modesto, recibió el bautismo del Espíritu Santo y habló en lenguas en la misión William H. Durham, en Chicago, en 1907. Moviéndose entre otros italianos, Francescon plantó iglesias en California y Pensilvania. En 1909 sintió un "fuerte impulso" de dirigirse a América del Sur, impulso éste que él sólo consiguió explicar como una orientación directa de Dios.

Es bien conocido el hecho de que numerosos grupos de italianos habían emigrado a Argentina y Brasil, y por eso, cuando Francescon se aventuró en su primer viaje misionero, pasó un corto espacio de tiempo entre los italianos que residían en Buenos Aires, y después se dirigió a São Paulo.

En aquella época había en São Paulo una colonia llamada "pequeña Italia", de aproximadamente un millón trescientas mil personas, pero Francescon no conocía a nadie personalmente. Orando para que Dios lo guiase, se sentó a descansar en el banco de un parque, en una de las plazas de la ciudad. Allí comenzó a conversar con un italiano del estado de Paraná, y lo elevó a Cristo. El hombre lo convidó para ir a su casa

en Planaltina, y Francescon convirtió a toda la familia de éste a Cristo. Ellos formaron el núcleo de la primera iglesia pentecostal de la región.

De regreso a São Paulo, Francescon entró en contacto con una iglesia presbiteriana en el Braz. Fue invitado a predicar, y lo hizo en italiano. Su mensaje conmovió a muchos miembros de la iglesia. Todo fue bien, hasta que él tocó el asunto de hablar en lenguas. Algunos presbiterianos reaccionaron fuertemente contra esto, en tanto que otros mostraron interesada curiosidad. Las tensiones crecieron, al punto que los presbiterianos mandaron a Francescon que se marchara. El lo hizo, pero con él se fueron diversos miembros de la iglesia, atraídos por el nuevo énfasis pentecostal.

Ellos se entristecieron porque sentían que Dios había enviado a Francescon como un profeta para inyectar vida nueva en la propia iglesia presbiteriana. Sin embargo, los líderes presbiterianos no quisieron saber de eso, y la ruptura fue inevitable.

En 1909, dos suecos residentes en Estados Unidos, Gunnar Vingren y Daniel Berg, en una reunión íntima de oración en la ciudad de Soth Band, Indiana, recibieron una profecía que les decía que fuesen a Pará. ¿Pará? Jamás habían oído hablar de un lugar con ese nombre. Así que se dirigieron a la biblioteca pública y acabaron descubriendo que existía un estado en Brasil, llamado Pará.

Ellos no tenían la menor idea de cómo llegar a Brasil, pero hubo otra profecía diciéndoles que fuesen a Nueva York y buscasen a un cierto hombre en un cierto lugar. El dinero de que disponían sólo daba para pagar el pasaje de tren para Nueva York. Encontraron al hombre y éste les suministró la cuantía exacta que necesitaban para comprar un pasaje de tercera clase en un carguero que iba para Belém, capital de Pará.

Llegaron en 1910, desorientados y cansados. Sus trajes de lana eran completamente inapropiados para uno de los climas tropicales más caliente del mundo. Se sentaron en el banco de un jardín sin saber qué hacer, pidiendo a Dios que los guiase. El los guió a un misionero metodista que los presentó a un amistoso pastor bautista quien, a su vez, dispuso que quedaran acomodados en unos aposentos detrás de su iglesia. Todo fue bien hasta que aprendieron a hablar portugués, lo suficiente para comenzar a predicar. Entonces salieron a flote sus tendencias pentecostales, y serias tensiones irrumpieron en la iglesia bautista. Finalmente, un pequeño grupo dejó ésta y acompañó a Vingren y a Berg, formando una nueva congregación. De ella brotaron las Asambleas de Dios en Brasil.

2.2. Desarrollo

El jesuita Agnelo Rossi, en su *Diretório protestante no Brasil,* compilado en 1938 con el especial propósito de preparar a la Iglesia Católica Romana para defenderse de los avances de las iglesias protes-

tantes y atacar al protestantismo donde quiera que éste se encontrase, hizo un breve estudio crítico de cada misión protestante existente dentro de las fronteras brasileñas. Incluyó también un directorio de cada ciudad, villa o población en que ellas estaban trabajando. Menciona cuatro grupos principales de pentecostales: Asamblea de Dios, Asamblea de Dios Escandinava, pentecostales suecos, y Unión Misionera Pentecostal de Gran Bretaña e Irlanda.

La Asamblea de Dios Escandinava entró en Brasil en 1925, según Rossi, con trece misioneros, todos localizados en el norte de Brasil. Los pentecostales suecos tenían, en 1921, 22 misioneros y 160 asambleas. La Unión Misionera Pentecostal de Gran Bretaña e Irlanda, en la misma época, se limitaba al trabajo misionero entre los indios.

Se nota que el pentecostalismo es un movimiento de este siglo, que comenzó en el norte de Brasil. En 1938, Rossi sabía de un único trabajo pentecostal en la gran ciudad de São Paulo. Esta configuración cambió en las décadas que siguieron.

La Missionary Information Bureau (Agencia de Información Misionera), después de analizar cuidadosamente todas las informaciones posibles del censo oficial y la literatura denominacional, llegó a la conclusión de que, en 1969, la estimación de la población protestante en Brasil era de 3.224.000, y que cerca de dos tercios de ese total eran pentecostales.

El gobierno brasileño ha intentado hacer, desde hace más o menos una década, un censo anual de los principales grupos religiosos, no obstante es difícil formarse una idea exacta de ellos. Los relatorios denominacionales son raramente completos. Además, el área geográfica es vasta y las condiciones están en constante transformación a causa de la migración de personas y líderes. De acuerdo con el último de tales censos (el de 1970), el total de pentecostales era aproximadamente de dos millones.

Sin embargo, de acuerdo con una investigación realizada en 1985 por la agencia misionera Visión Mundial, sólo la región del Gran São Paulo, coformada por la capital paulista y los municipios vecinos, poseía 1.202.802 pentecostales, cerca del 85,42% de la población evangélica local. En este preciso momento, una iglesia, una sala de predicación o una reunión doméstica pentecostal, está siendo establecida en muchas partes de Brasil.

2.3. Influencia extranjera

Ya vimos que la primera iglesia pentecostal en Brasil fue fruto del trabajo misionero de Louis Francescon, italiano venido de Estados Unidos, el cual organizó la *Congregación Cristiana en el Brasil.*

Casi simultáneamente, el segundo gran movimiento pentecostal nació por el trabajo de los misioneros suecos Gunnar Vingren y Daniel Berg, instalados en Pará, donde organizaron la *Asamblea de Dios.*

Muchos otros movimientos pentecostales se instalaron en Brasil en los años siguientes, como resultado del trabajo misionero extranjero. Pero estas dos iglesias se convirtieron en las principales columnas del pentecostalismo brasileño. Más tarde, en 1951, se sumó a este dueto la *Iglesia del Evangelio Cuadrangular,* también organizada en São Paulo, por el misionero norteamericano Harold Willians.

2.4. Pentecostalismo nacional

La década de los cincuenta quedó marcada para los pentecostales del país como el inicio de la iniciativa de movimientos de origen nacional, liderados por brasileños.

A principios de ese decenio comenzó a destacarse en el ministerio de las Asambleas de Dios un nordestino, nacido en el municipio de Agua Preta, en Pernambuco, el 20 de agosto de 1929, llamado Manoel de Mello e Silva. Mello poseía un estilo elocuente y fervoroso de predicación. Habiendo sido influido por Harold Willians, realizaba concentraciones evangelísticas en las que decenas de miles de personas se aglomeraban para oír la palabra de Dios y ser bendecidas. Muchos pecadores que se arrepentían de sus pecados y vicios, eran liberados y curados de sus enfermedades.

Este trabajo se desarrolló a tal punto, que el 3 de marzo de 1956 fue celebrado el primer culto de un nuevo movimiento pentecostal denominado *El Brasil para Cristo.* Esta fue la primera iglesia pentecostal fundada en territorio brasileño por un líder nativo de la tierra; en la actualidad ella constituye la mayor iglesia pentecostal de origen brasileño, y la tercera más numerosa entre todas las denominaciones de línea pentecostal.

De ahí en adelante, los brasileños abrazaron el arduo y gratificante servicio de la evangelización nacional, surgiendo nuevas iglesias y movimientos, y proliferando el pentecostalismo por todo el territorio brasileño.

Otras denominaciones de origen nacional que emergieron en esa época, y en los años siguientes, fueron: *Iglesia Evangélica Pentecostal Unida* (1961), *Iglesia Pentecostal Dios es Amor* (1962), *Bautistas Renovados* (1970) y *Presbiterianos Renovados* (1972). Más recientemente, 1976, surgió la *Iglesia Universal del Reino de Dios,* que se ha constituido en un nuevo movimiento pentecostal que está teniendo gran éxito en el trabajo evangelístico, el cual posee algunas emisoras de radio y una de televisión.

2.5. Denominaciones pentecostales

En Brasil, actualmente, el movimiento pentecostal está dividido principalmente entre las Asambleas de Dios, la Congregación Cristiana

en el Brasil y El Brasil para Cristo (*), si bien existen muchos prósperos movimientos pequeños e independientes, así como algunos movimientos dentro de las viejas denominaciones. Seguidamente nos detendremos a estudiar y conocer mejor esas ramas denominacionales del pentecostalismo brasileño.

2.5.1. Las Asambleas de Dios

Fundada el 19 de noviembre de 1910 por misioneros suecos, como ya se dijo, las Asambleas de Dios han asumido patrones propios de iglesia nacional, y, numéricamente, constituyen el más fuerte grupo evangélico del país. En la actualidad, se haya presente en todos los estados y territorios brasileños. Esta iglesia llegó al Brasil exactamente cuando se comenzó a acelerar la migración del campo hacia la ciudad.

Cuando campesinos frustrados y analfabetos, dislocados en las ciudades, formaban grandes "favelas" de la noche para el día, esta iglesia vino al encuentro de una necesidad social para esa gente. Sus pastores eran laicos, o laicos ordenados. Esto es, hombres que nunca habían recibido preparación teológica, pero que hablaban el mismo lenguaje y pensaban del mismo modo que aquellos trabajadores. Al margen de los nuevos centros de comercio, transportes, manufacturas, comunicaciones y la política, se desarrollaron las salas de predicación de las Asambleas de Dios.

Los inmigrantes encontrarán buena acogida e invitación para la participación comunitaria. Ellos son llevados a sentirse inmediatamente en casa. Ya antes de comenzar el culto, los "hermanos" están ansiosos por saber de dónde viene el visitante, dónde está hospedado, para dónde va, y si ya es creyente. Después del culto, él es nuevamente rodeado de afabilidad y es convidado a volver. Teniendo necesidad de amigos, él se siente ansioso de volver; y necesitando pertenecer a una comunidad, él acepta la invitación para ser "creyente". A la semana siguiente recibe la visita de uno de los hermanos, y es invitado a un culto en la casa de un hermano vecino.

Esta fraternidad es atractiva. Una vez dentro, el visitante participa de un círculo de expansión espontánea, que depende tanto de un liderazgo laico como de un liderazgo ordenado. Todos tienen la oportunidad de volverse líderes. Hay varios niveles de liderazgo en las Asambleas, y los que tienen dones naturales y espirituales pueden usarlos para alcanzar el más alto escalón del liderazgo denominacional. Los dones del Espíritu son premiados, aunque a veces es difícil distinguir entre dones del

---

(*) Un cuarto gran movimiento pentecostal en Brasil está siendo realizado por la ya citada Iglesia Universal del Reino de Dios, sobre el cual no nos detendremos debido a su reciente historia y *las resumidas fuentes de informaciones y estadísticas de la iglesia.*

Espíritu y capacidades naturales. Los probables líderes son llamados por el Señor. Ellos son probados en el propio trabajo de la iglesia, que es siempre abundante; ellos acreditan que el éxito en el ejercicio de los dones, valida el llamado de Dios.

En algunas Asambleas son ofrecidos períodos de entrenamiento básico, pero de una manera muy elemental y limitada. Son especialmente designados para trabajar en villas, poblados y barrios. Algunos de los más promisorios son encargados de fundar nuevas iglesias en distritos suburbanos o en villas vecinas. Reciben una pequeña ayuda financiera; trabajan como laicos con auto-sustento, y lo hacen en las horas de descanso. Si trabajan a tiempo completo, esperan en Dios por el sustento. Si Dios los llamó, ellos sienten que El proveerá sus necesidades financieras.

En algunos centros mayores, los líderes laicos son invitados a siete o diez días de oración y estudios bíblicos especiales, pero principalmente para la reconsagración. En la zona de Belo Horizonte, en la parte central del Estado de Minas Gerais, los obreros laicos tienen reuniones especiales de reconsagración y estudios bíblicos cada tres meses. Hasta ahora, casi ninguna de esas reuniones puede ser llamada de preparación teológica. Cuando un obrero laico parece demostrar, por sus dones y los resultados de su trabajo, que posee el don y es llamado para el ministerio, es ordenado y recibe un campo en el que, a su vez, comienza la preparación de otros para llevar adelante el trabajo para el cual el Señor los llamó.

Cada iglesia local es una asamblea independiente y tiene sus propias funciones eclesiásticas, a la manera como ellos entienden las normas del Nuevo Testamento. El pastor tiene gran responsabilidad, pareciendo a veces a los de fuera que ejerce el poder como un dictador, pese a que actualmente circula de modo amplio un pequeño "reglamento", que ayuda a refrenar las tendencias dictatoriales. No obstante, en el interior es común oír que una familia o grupo de familias fue eliminada de la lista de la iglesia por simple orden del pastor.

El pastor surge de la misma clase social, nunca separado de la cultura, costumbres y modo de pensar del pueblo. Muchos de ellos, por los dones naturales y por los "dones" del Espíritu, parecen realmente merecer el respeto y la obediencia que les son tributados. No hay un rígido formalismo o abismo entre laicos y clérigos.

El culto dominical es el clímax de un programa semanal lleno. Se realizan reuniones en varias partes de la ciudad, dirigidas por los miembros que moran en esos barrios. A veces son realizadas reuniones en las calles; asimismo, algunas reuniones domésticas informales se tornan muy entusiastas. De vez en cuando hay reuniones de avivamiento, por las noches, en los pequeños locales que sirven de salas de predicación. A fin de llevar adelante el programa la "iglesia en su casa", los predicadores laicos asumen compromisos para la semana, de acuerdo con los anuncios que son hechos en la Escuela Dominical. Los vecinos

que asisten a esos cultos domésticos con frecuencia se convierten, gracias a las exhortaciones de los celosos predicadores laicos.

La noche del sábado es, en muchos centros, la segunda más importante de la semana. Usualmente hay una reunión evangelística especial en la que las personas que desean el "bautismo en el Espíritu Santo" permanecen en el altar, orando —en ocasiones hasta después de la media noche— en alta voz, llorando y cantando.

El domingo es el gran día; día de grandes reuniones de creyentes en las iglesias atestadas de las ciudades, en salas o en locales alquilados. Se tiene la Escuela Dominical, frecuentemente dirigida en medio de la mayor confusión, con una docena de profesores con sus clases amontonadas en un gran auditorio y berreando sus lecciones, en la esperanza de hacerse oír en medio del tumulto general. Nadie parece prestar atención, pero al menos están todos juntos, aparte de que aprender no es muy importante: lo que cuenta es sentir la alegría de creer y el calor de la fraternidad cristiana. Generalmente la Escuela Dominical termina con un conmovedor sermón, que es una fervorosa y sincera exhortación y un llamado a la consagración y decisión por Cristo. En muchas iglesias hay un culto por la tarde, dirigido a los creyentes.

Con el culto de la noche viene el gran clímax de la semana. Todos los que saben tocar algún instrumento tienen un lugar en la banda de la iglesia, la cual ejecuta muchos números especiales.

Los creyentes dan sus testimonios de cómo fueron salvos, curados, perseguidos, bendecidos, y cómo recibieron respuestas especiales a las oraciones. Se agradece la presencia de los visitantes, a quienes se pregunta de dónde son, y, con frecuencia, visitantes de otras iglesias traen "una palabra especial del Señor" para los creyentes. Se juntan todos en una avalancha de oración, haciendo sus peticiones a Dios en voz alta.

Finalmente viene el sermón, usualmente con frecuentes y sonoros "amén", "aleluya", y gritos alegres de "gloria a Dios". El sermón es casi siempre un llamado a la decisión, una invitación, y los que aceptan se alinean delante del altar. Muchos de éstos ya tuvieron una especie de decisión en algún culto en los barrios de la ciudad durante la semana; otros ya habían asistido a cultos en las casas, pero todavía no habían tomado la pública decisión por Cristo.

Muchos anuncios son hechos y, después de la bendición, el pueblo va para su casa. Los obreros que corrieron de un lugar para otro durante todo el día, se reúnen en las casas para una cena especial de domingo que, probablemente, terminará con un círculo íntimo de oración en el que cada uno se arrodillará y agradecerá a Dios por el día y pedirá la divina dirección para la nueva semana.

Tan pronto alguien toma la decisión, llamada "primer paso", se vuelve candidato al bautismo, que es siempre por inmersión, después de que se ha hecho miembro pleno y comulgante de la iglesia. Es instado a buscar el "bautismo del Espíritu" y sus dones.

2.5.2. La Congregación Cristiana en el Brasil

La historia del culto de la rama del pentecostalismo brasileño conocida como Congregación Cristiana en el Brasil, es muy diferente de la historia de las Asambleas de Dios. Hay un fuerte aroma presbiteriano, calvinista, en ella, debido al hecho de que sus raíces se encuentran en la Primera Iglesia Presbiteriana de Chicago y en la Iglesia Presbiteriana del barrio de São Paulo, llamado Braz.

Como ya dijimos, el fundador de este movimiento fue un humilde obrero italiano, Luigi Francescon, nacido en Italia, en la provincia de Udine, en 1866. Habiendo emigrado a los Estados Unidos se hizo protestante, y uno de los fundadores de la Primera Iglesia Presbiteriana italiana, en 1892. Fue líder en esa iglesia, hasta que ciertas experiencias religiosas lo llevaron a asociarse al movimiento pentecostal. Trabajando con los inmigrantes italianos de Chicago, realizó una gran obra cuyas ramificaciones se extendieron a su país natal.

Más tarde Francescon visitó Brasil once veces, siendo la primera en 1909. Aparentemente, esta visita a Brasil fue incidental o accidental en relación a una visita planeada a parientes y amigos italianos en Argentina. En São Paulo, entró en contacto con la gran colonia de inmigrantes italianos en el arrabal llamado Braz.

Aquí, en Braz, había una nueva y creciente iglesia presbiteriana ligada con la de Chicago, donde el propio Francescon se convirtiera al protestantismo tras su llegada a Estados Unidos. Después de algún tiempo, Francescon fue invitado a hablar desde el púlpito de la iglesia de Braz. Habló en italiano, y muchos de los miembros lo entendieron perfectamente. Su mensaje sobre el Espíritu Santo produjo una división en la iglesia, y en particular hubo un presbítero que discordó violentamente de sus enseñanzas. Fue echado de la iglesia, pero el señor João Finote y un considerable segmento de la iglesia salieron con él, constituyendo el núcleo de una iglesia pentecostal que se llegó a conocer como Congregación Cristiana en el Brasil.

La iglesia así fundada, tuvo por muchos años sus cultos dirigidos en lengua italiana, y exclusivamente para inmigrantes italianos. Esta era la época en que grandes oleadas de italianos llegaban a Brasil.

El Braz era el barrio de São Paulo que más atraía a estos recién llegados. Era una "pequeña Italia". El himnario de la congregación revela cuán lentamente ella evolucionó hacia una iglesia de lengua portuguesa. El primer himnario, con 182 himnos, era en italiano. El segundo, impreso en Chicago en 1924, era también en italiano. En 1935, la tercera edición del himnario fue impresa en Brasil por los hermanos Spina. Más de la mitad de los himnos (del 1 al 329) estaba en italiano, y el resto (del 330 al 580), en portugués. La cuarta edición, impresa en 1943, ya estaba sólo en portugués. Esta edición fue revisada y aumentada en 1951 y en 1985.

Este himnario, llamado *Alabanzas y súplicas a Dios,* es también la guía del culto de la Congregación. Las primeras páginas contienen los diez puntos de doctrina, un prefacio sobre el desarrollo del himnario, una breve historia de la obra y un índice dividiendo los himnos según sus propiedades, como apertura, oración, bautismo, Santa Comunión y funerales. Las melodías son tomadas, en la mayoría de los casos, de cánticos evangélicos, himnos y coros utilizados en Estados Unidos en el siglo pasado. Algunos cánticos son traducciones, sin embargo muchos son composiciones que acentúan las doctrinas distintivas y las prácticas de la Congregación.

En São Paulo la Congregación no tiene coro, pero posee una orquesta de cien instrumentistas, bien dirigida y que toca excepcionalmente bien. Los himnos escogidos para los cultos se dirigen a la instrucción. Las mujeres se sientan de un lado del auditorio, y los hombres del otro. Las mujeres que ya fueron bautizadas usan velo.

El actual edificio de la iglesia-madre tiene cerca de cuatro mil lugares, y los miércoles y domingos se llena. Encima del púlpito hay una leyenda que refleja la extracción calvinista de su fundador: "En nombre del Señor Jesús". Las bancas tienen reclinatorio, y es común que las personas se arrodillen durante el canto de un himno. Después del primer himno hay un tiempo de oración durante el cual la voz del dirigente se escucha, a través de los potentes altoparlantes, por todo el vasto auditorio, estando todos, sin embargo, orando en voz audible, lo que resuena en el edificio como el retumbar de una pequeña catarata. Luego del tiempo de oración, hay un período destinado a testimonios.

Las mujeres suben las gradas en dirección del micrófono colocado al lado izquierdo del púlpito, los hombres hacen lo mismo del lado derecho, y hablan cada uno a su turno. El "anciano" que está dirigiendo tiene la responsabilidad de juzgar si el testimonio está edificando o no; si no lo estuviera, él desconecta el micrófono y dice a la persona que ella no está hablando en el Espíritu, sino en la carne. Los relatos de respuestas a las oraciones, son siempre bienvenidos durante los testimonios.

Después del canto de otro himno, viene el momento del mensaje de la noche. Ellos creen que el Espíritu Santo pondrá el mensaje necesario en el corazón de uno de los ancianos o de los diáconos sentados en la fila de enfrente. Todos aguardan, entonces, la acción del Espíritu Santo. ¿Quién predicará esta noche? Uno de los ancianos o diáconos se levanta y camina, calmada y confiadamente, hacia el púlpito. Lee el texto bíblico e invita una vez más al pueblo a orar. El mensaje es una simple exhortación basada en el texto leído. Generalmente no es muy profunda ni sensacional, pero es presentada en un vocabulario que todos pueden entender, y con una interesante ilustración.

Al final del sermón no hay un llamado, como sucede en las Asambleas de Dios; sólo el canto del himno final y la bendición apostólica. Cuando la Congregación sale, no hay el caluroso abrazo

brasileño, no obstante los hombres saludan a los hombres con el "ósculo santo", y las mujeres hacen lo mismo unas con otras.

Sin embargo, los domingos de bautismo es diferente. Alguien que estuvo presente uno de esos domingos, lo describió así:

> Estábamos presentes, un domingo, en la Iglesia-madre, cuando 130 personas recibieron el bautismo en el amplio bautisterio, durante una hora y media. De ese total, 73 eran mujeres, 57 hombres, dos señoras de edad, 5 a 7 niñas y 6 niños. Tres hombres paralíticos tuvieron que ser cargados hasta el agua, habiendo tenido cuidados especiales en su bautismo. Esa iglesia realiza ceremonias bautismales cada quince días. Hallé interesante observar el efecto de la ceremonia del bautismo en las personas de la asistencia. La Congregación efectúa la ceremonia bautismal de modo totalmente evangélico en cuanto a la naturaleza. La ceremonia es simple y atrayente. Crea en muchos el deseo de levantarse y ser bautizado, reorganizando sus vidas. Ellos saben que existe apenas una condición a ser satisfecha: la aceptación personal de Jesucristo como su Salvador. No tienen que levantar la mano o ir al frente e intercambiar un apretón de manos con quien quiera que sea; no se tienen que alistar en cualquier curso de preparación de miembros, ni dar sus nombres a uno de los funcionarios. Nada de eso existe. Los conversos solamente responden al llamado del Maestro. Unicamente hay una restricción: deben ser casados por lo civil.
> Durante la ceremonia, una lucha interior se debe estar librando en el corazón y en el espíritu de muchos de los presentes. Los que subieron para el bautismo, entregaron sus vidas a Jesucristo; los que no subieron, aún tienen que luchar consigo mismo, con el egoísmo, el pecado y el miedo. Es probable que la próxima vez, sea su turno.

Parece característico del culto de la Congregación que el culto bautismal, realizado cada dos semanas en las mañanas de domingo, sea un tiempo de decisión. No hay clases de preparación de los miembros; todo esto viene después del bautismo, como instrucción para la vida cristiana. El culto antes descrito se efectuó en noviembre de 1953, a las 9: 30 de la mañana de un domingo, estando presentes cerca de tres mil personas.

Hasta ese día, el total de los bautizados en los diez meses anteriores era ya de 3.801, faltando todavía dos meses para terminar el año, durante los cuales se esperaban algunas centenas más. La estructura del edificio revela que éste fue proyectado funcionalmente en torno del importante acto del bautismo. El drama del culto bautismal se convirtió en el instrumento de llamado de la Congregación.

No se dispone de estadísticas de las iglesias, anteriores a 1935, siendo ésta la razón probable de que el padre Agnelo Rossi no mencione a la Congregación en su *Diretório protestante del Brasil,* preparado antes de 1938. Antes de esa época, ella sentía que debía permanecer humilde, reconocer que Dios era su dueño y que la contabilidad del Señor era suficiente. En 1936 la iglesia fue forzada a incorporarse, a fin de poder

adquirir propiedades legalmente. Su fundador afirmó haber recibido una revelación especial del Señor, mostrándole que ahora ya sería permisible tener registros.

A partir de 1936, las congregaciones rurales se reúnen en las casas de los "hermanos", una o dos veces por semana. Las reuniones del domingo al mediodía, a las que el pueblo concurre de largas distancias, son las más populares. Estos cultos pueden durar de dos a tres horas. Es una tarde de canto de himnos, testimonios y predicación. A medida que el Espíritu toca a uno u otro de los miembros, son ofrecidas oraciones, algunos hablan en lenguas, y ocasionalmente surgen profecías. Todo bajo la dirección de un laico.

Cuando el anciano de una iglesia mayor los visita, hay un culto de bautismo y reuniones especiales de oración por el recibimiento de la "promesa del Espíritu Santo", acompañada por el hablar en lenguas. Son dadas noticias de la Iglesia-madre y de otras iglesias de los centros urbanos. Por regla general, estas pequeñas congregaciones reciben visitas de los ancianos dos veces al año, instándose a los orantes para que, cuando sea posible, visiten la Iglesia-madre u otras de los centros urbanos.

La Iglesia-madre se mantiene como el centro de todas las actividades, hasta el punto de que las congregaciones de los barrios de São Paulo no tienen culto los miércoles para que los orantes puedan, en lo posible, visitarla. Ella es la *Meca* para todo Brasil; los miembros de todo el país hablan de la Iglesia-madre con gran orgullo y afecto y, en lo posible, todos la visitan al menos una vez.

La Iglesia-madre nunca recibió ayuda financiera de Estados Unidos sino que, por el contrario, en cierta ocasión envió 25.000 dólares para contribuir a la construcción de una iglesia en Chicago. No hay pagos para obreros; todos los ancianos son voluntarios y nada reciben por su trabajo.

Las colectas, recogidas regularmente, van a una tesorería central para ser aplicadas en la construcción de nuevos templos. Existe un fondo diaconal, constituido por contribuciones espontáneas de los miembros, que es usado para ayudar a los que están en dificultades apremiantes.

2.5.3. El Brasil para Cristo

Es el tercer movimiento pentecostal en Brasil. El nombre no es nuevo, pues antes otras campañas ya lo había usado, pero en 1953 éste se convirtió en la bandera de un dinámico programa evangelístico encabezado por un albañil y predicador laico de las Asambleas de Dios. El fue por algunos años pastor en las Asambleas, sin embargo su popularidad como evangelista creció y su trabajo se hizo independiente. Su nombre es Manoel Mello. Tiene poca instrucción, no obstante, su

experiencia en campañas evangelísticas le enseñó los métodos que tenían suceso en Brasil.

Mello trabajó duro y gastó mucho tiempo en oración. Su rompimiento con las Asambleas de Dios fue parcialmente influido por la amistad con un misionero de la obra de Aimee McPherson, obra conocida en Los Angeles, California, por Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Esta denominación comenzó a operar en Brasil en 1950, utilizando grandes tiendas armadas en terrenos baldíos en la ciudad de São Paulo. Las tiendas eran conocidas por "Tienda Divina".

Los católicos romanos brasileños, crecidos en la religión folklórica del interior y acostumbrados a hacer peregrinaciones a los santuarios y santos con el propósito de recibir curas milagrosas, estaban emocional y religiosamente condicionados para aceptar este programa de "cura divina", por lo que pronto las tiendas estuvieron llenas de gente trayendo a sus enfermos para ser curados.

Algunas cosas dignas de mención acontecieron en este período. Manoel de Mello se volvió uno de esos predicadores de tiendas y al aire libre. Multitudes de más de cien mil personas se reunían en las grandes plazas de la ciudad para oír a este ronco predicador. Un pequeño sistema portátil de altoparlantes llevaba su voz a las multitudes. Había mucha pobreza entre las clases trabajadoras de São Paulo y los suburbios vecinos. Y Mello estaba siempre acompañado de guitarristas, cuya música viva agradaba a las multitudes. Se convirtió fácilmente en el favorito de los predicadores de tiendas, pero esta popularidad lo aisló no sólo de las Asambleas de Dios, sino también de los líderes pentecostales. Se tornó entonces en el líder de un nuevo movimiento que él llamaba "Brasil para Cristo".

Mello pasó a la radio con un programa matinal. Su música evangélica ritmada, su popularidad y sus maneras interioranas, hicieron de él el favorito de millares de personas que vivían en lugares pequeños y apartados. Se transformó en radio-pastor de millones; a través de su programa anunciaba dónde iría a dirigir una reunión por la noche, o una campaña, y ahí acudían sus oyentes. Eran anunciadas curas milagrosas y pedidos de oración, éstas hechas por las ondas de la radio. Personas humildes de lugares distantes se sentían importantes al oír sus nombres, y porque millones se juntaban en oración por sus necesidades.

Después, Mello puso un despacho en el corazón del Gran São Paulo. En esa ocasión, un antiguo misionero de las Asambleas de Dios fue su socio en una librería.

Por otra parte, jóvenes pastores se sintieron atraídos por él, lo que lo llevó a organizar, los lunes, una reunión para aconsejarlos, en la cual ellos relataban sus experiencias del domingo y recibían orientación para la semana siguiente. Si les era posible, se quedaban para el gran culto realizado en un almacén adaptado, que Mello comenzaba a usar como templo.

En un culto típico de lunes por la noche, una mesa abarrotada de libros, cerca de la entrada, exige el servicio de numerosos vendedores. Entre las. 19:30 y las 20 horas, Mello se encuentra con los visitantes especiales en un despacho privado en la parte de atrás del edificio. A las 20:05, él y todos los pastores presentes entran y se sientan en la plataforma. Una gran orquesta comienza a tocar y el pueblo permanece de pie para entonar sus cánticos característicos. Enseguida Mello invita al pueblo a "dar palmas a Jesús", y millares se juntan en una estruendosa salva de palmas. Esta es la manera de ellos decir que aman a Jesús y que están alegres.

Esta reunión es muy informal. Mello dirige los cantos, oraciones y anuncios, sin ningún programa impreso. Es recogida una ofrenda especial para el nuevo templo en construcción. La programación actual llama a la construcción del mayor templo protestante de América del Sur.

El sermón, predicado por Mello o por un orador visitante, es normalmente una exhortación bastante emotiva. Después del sermón, los pastores visitantes forman una línea abajo, a cerca de un metro del corredor central, y elevan horizontalmente sus brazos en dirección de los dos lados del auditorio, mientras todos los presentes se unen en un volcán de oraciones. Después de algún tiempo la emoción disminuye y, entonces, en completo silencio, el pueblo se dispersa.

Este es el único culto regularmente programado por Manoel de Mello. No hay ninguna otra reunión durante toda la semana. Esto deja los fines de semana libres para reuniones al aire libre y campañas en toda la ciudad, y en las ciudades y villas de los alrededores.

Mello utiliza los eventos contemporáneos, los acontecimientos políticos, los escándalos nacionales y otros temas de interés, en sus predicaciones. Es dueño de un gran poder político en el país. Además, tiene ya un Instituto Bíblico, cinco orfanatos, un hospital para mujeres embarazadas y muchas escuelas. Pese a ser objeto de alguna sospecha en diversos círculos evangélicos de Brasil, su denominación fue aceptada, en 1969, como miembro del Consejo Mundial de Iglesias.

Hay pocos pastores en Brasil que no hayan visitado su iglesia o asistido a alguna de sus concentraciones de masa, con el fin de intentar descubrir cómo este hombre sencillo ha sido capaz de conseguir tantos adeptos en un país católico romano. Su influencia sobre el culto protestante en Brasil, es grande.

Manoel de Mello pareciera vivir modestamente; su esposa dirige una pequeña industria de encajes para ayudar a los gastos domésticos y, según los relatos, él recibe un pequeño salario del fondo general, de aproximadamente ochenta dólares por mes. Nadie sabe cuántos presentes recibe, pero aparentemente vive sin ostentación. Lo cierto es que el hecho de que su método haya ganado tanta gente para Cristo, ha llevado incluso a sus críticos a examinar su obra y a imitarlo en parte.

Mello ha usado su programa de radio y sus campañas masivas para elegir como diputados estatales y federales a varios de sus pastores.

Políticos que temen su reprobación, se esfuerzan por obtener sus gracias, en busca de su apoyo y favor. Y es que un poder como éste, alcanza todos los niveles de la vida social.

En todo caso, su predicación valiente, popular e informal, que trata de todos los eventos contemporáneos, sus cánticos evangélicos ritmados y con predominantes frases, han causado impacto en el pensamiento teológico y en el culto público de toda la obra evangélica del país.

Conclusión

Existen muchos grupos de iglesias pentecostales esparcidos por Brasil. Muchos de ellos pertenecieron a los tres grupos principales mencionados y, en un momento dado y por razones varias, se volvieron independientes. Participan de los mismos métodos y perspectivas del grupo del cual salieron, pero frecuentemente se nota en ellos actitudes sincréticas con rasgos de los grupos principales.

Existen también, como en América del Norte y algunas partes de Inglaterra, grupos pentecostales dentro de las iglesias no pentecostales. Presbiterianos, metodistas, bautistas, y hasta los católico romanos, poseen grupos profundamente influenciados por los métodos y prácticas pentecostales.

Presbiterios enteros de la Iglesia Presbiteriana de Brasil, son pentecostales en varios grados. Pentecostales bautistas formaron un movimiento llamado *Renovación,* y en la región de Río de Janeiro surgió, entre bautistas, congregacionales y presbiterianos, otro denominado *Iglesia de la Restauración.* Este movimiento está siendo liderado por un antiguo diputado del Estado de Minas Gerais.

Por último, Mário Lindstrom, ex-profesor de la Facultad Metodista de Teología de São Paulo, afirmó haber recibido un poderoso bautismo del Espíritu Santo cuando enseñaba en la facultad. Habiendo encontrado oposición en su denominación, abandonó el metodismo y ahora es líder de un movimiento llamado *Avivamiento Bíblico,* el cual cuenta con centenares de iglesias en rápido crecimiento.

Bibliografía

Hanhn, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil.*
Visão Mundial. *As igrejas da Grande São Paulo.*
Tognini, Enéas. *Renovação espiritual no Brasil.*
Wagner, Peter. *Por que crescem os pentecostais?*
Buarque Lira, Jorge. *Orientação evangélica.*
FAE. *Atlas geográfico.*

Capítulo II

Breve síntesis histórica del movimiento pentecostal en Chile

Narciso Sepúlveda

Aclaración previa

Este breve trabajo pretende dar un vistazo al movimiento pentecostal originado en Chile a comienzos del presente siglo, el cual tiene características propias y diferentes a los movimientos pentecostales de otros países de nuestro continente, los que son resultado del trabajo misionero de las iglesias pentecostales de Estados Unidos.

Sólo a fines de la década de los cuarenta se instala en Chile Las Asambleas de Dios, siendo la primera iglesia pentecostal de origen foráneo. Le seguirán en la década de los cincuenta, la Iglesia Apostólica, que pasa a ser después la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular; la Iglesia de Dios; las Asambleas de Dios Sueca; posteriormente las Asambleas de Dios con dependencia de Brasil. A comienzos de la década de los sesenta se establece en Arica el misionero B. Skinner con la Iglesia de Santidad, quien se integra más tarde a la Iglesia del Nazareno, la que comienza a extenderse en Chile desde la década de los setenta.

Todas estas iglesias pentecostales de origen misionero no se han considerado en este modesto trabajo, dada las diferencias existentes con las iglesias pentecostales de origen nacional. Es importante que en posteriores trabajos de investigación histórica de la realidad del movimiento pentecostal en Chile, se abarque, también, a las iglesias pentecostales de origen misionero.

1. Origen

El *avivamiento pentecostal* se origina en el seno de la Iglesia Metodista Episcopal de la ciudad de Valparaíso, cuyo pastor era el

misionero norteamericano Willis C. Hoover, a comienzos del presente siglo. Hoover, quien además de pastor tenía el título de médico cirujano, había llegado a Chile con su joven esposa el año 1889, para hacerse cargo de la dirección del *Iquique College,* siendo su segundo director. Llega a pastorear la Iglesia de Valparaíso en febrero de 1902.

Cristián Lalive dice en su libro *El refugio de las masas,* que "desde 1902 soplaba un viento de espiritualidad sobre la pequeña Iglesia de Valparaíso". Pero no fue hasta 1907 que el pastor Hoover tomó conocimiento de la doctrina pentecostal, por un librito enviado desde La India por una amiga de su esposa, el que hablaba

> ...de un bautismo claro y definitivo del Espíritu, como complemento a la justificación y a la santificación, cosa que hasta entonces creíamos que encerraban la totalidad de la experiencia cristiana.

Desde 1907 a 1909 se multiplican las reuniones de oración, los estudios bíblicos, las vigilias, los testimonios y los cultos. Son los años del camino hacia la tierra prometida.

En 1909 se extiende el movimiento a las dos iglesias de Santiago: a la Primera Iglesia Metodista Episcopal, cuyo templo está hasta hoy en la calle Portales esquina calle Cueto; y a la Segunda Iglesia Metodista Episcopal que hasta hoy, aunque es un templo nuevo, está ubicado en calle Sargento Aldea No. 1041, del viejo barrio Matadero de la Comuna de Santiago.

El movimiento de avivamiento espiritual es rechazado por la jerarquía de la Iglesia Metodista Episcopal, y el 12 de septiembre de 1909 se produce la salida, de la Segunda Iglesia Metodista de Santiago, de la mayoría de sus miembros con el pastor ayudante Víctor Pavez Toro a la cabeza, quienes se constituyen en la primera Iglesia Pentecostal, reuniéndose en calle Nataniel 1357, a cinco cuadras del templo metodista. Más adelante se adquiere la propiedad de calle Sargento Aldea No. 982, a una cuadra del templo de la Segunda Iglesia Metodista Episcopal, donde el pastor Pavez Toro dirigirá la nueva Iglesia hasta su fallecimiento, el 28 de noviembre de 1933. Le sucede el pastor Juan Luis Saavedra Leyton, bajo cuya dirección se adquieren las propiedades hasta llegar a la esquina con la calle Arturo Prat, y se construye el nuevo Templo actualmente en uso.

El segundo grupo sale ese mismo 12 de septiembre de la Primera Iglesia Metodista Episcopal de calle Portales, encabezando a la mayoría de la congregación los hermanos Carlos Leighton, Guillermo Toro, Eustaquio Cerda y Manuel Umaña. Este grupo demoró más en organizarse definitivamente, siendo su primer pastor el hermano Carlos N. Leighton, denominándose Primera Iglesia Metodista Pentecostal, por haber salido del seno de la Primera Iglesia Metodista Episcopal de Santiago. Al poco tiempo, por enfermedad del pastor Leighton, la Iglesia queda a cargo del pastor Manuel Umaña Salinas, estableciéndose en la

propiedad que se adquiere en calle Jotabeche No. 40, del importante Barrio de Estación Central.

En Valparaíso, la mayoría de la congregación se retira de la Iglesia Metodista Episcopal inmediatamente después de la celebración de la Conferencia Anual efectuada en febrero de 1910 en la propia Iglesia de Valparaíso, reuniéndose en casas de los hermanos en diferentes cerros del puerto. El pastor Willis C. Hoover no los acompaña, por compromisos ministeriales que tiene con la Iglesia Metodista Episcopal. Pero, finalmente, se decide a presentar su renuncia, lo que hace el 13 de abril de 1910, pasando a pastorear a los hermanos que se habían retirado antes que él. Las tres iglesias lo designan Superintendente de la nueva Iglesia, la que se denomina Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

2. Auge y crecimiento de la Iglesia Metodista Pentecostal

Esta nueva Iglesia irrumpe con un gran crecimiento, arraigándose principalmente en la población popular del país, llegando ya en 1911 a tener 10 Iglesias, con un pastorado totalmente nacional, a excepción de Hoover, constituyendo una Iglesia criolla que se autosostiene con los diezmos y ofrendas de sus miembros. Sus pastores no reciben educación teológica en seminarios, sino que se preparan en su trabajo comprometido en la evangelización pujante que impulsan y por estudios bíblicos impartidos por el Superintendente Hoover. En 1929, al adquirir personalidad jurídica como Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, cuenta ya con 22 iglesias a lo largo del país, continuando con un crecimiento muy importante hasta 1932, año en que sufre su cisma más grave.

Ya antes, en 1925, había salido de la Primera Iglesia Metodista Pentecostal de Jotabeche 40, de Santiago, un grupo de hermanos que se organiza bajo la dirección del pastor Vicente Mendoza como Iglesia Evangélica de los Hermanos, con su sede central, hasta hoy, en calle San Luis, en el Barrio Independencia de la Comuna de Santiago.

3. Primer cisma importante de la Iglesia Metodista Pentecostal

Este primer gran cisma de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile comienza en la propia congregación de la Iglesia de Valparaíso, con una acusación de carácter moral contra el pastor Hoover, que es llevada a la Asamblea de la Conferencia Anual que se celebra en Santiago, en la Iglesia de Jotabeche 40, en febrero de 1932. Se presenta una moción aprobada por mayoría, en la que se propone a Hoover el nombramiento de Consejero de la Iglesia, a cambio de su renuncia como Superintendente, ofreciéndosele una pensión de retiro. El pastor Hoover rechaza la acusación y la moción respaldada por la mayoría; su acción es respaldada por 8 pastores, encabezados por Guillermo Castillo de la Iglesia de La Calera y Víctor Pavez Toro de la Segunda Iglesia de

Santiago, los que se retiran de la Asamblea de la Conferencia Anual y se constituyen en Asamblea, al margen de la oficial, en la casa pastoral de Pavez Toro, para constituir la Iglesia que posteriormente tomará el nombre de Iglesia Evangélica Pentecostal, la que sigue reconociendo a Hoover como Superintendente.

La Iglesia Metodista Pentecostal, que queda presidida por el pastor Manuel Umaña Salinas como Superintendente, inicia un juicio civil contra la Iglesia que se ha separado, por la conservación del nombre, la personalidad jurídica y la entrega de las propiedades. Durante el juicio fallece el pastor Hoover, el 27 de mayo de 1936, y es sucedido en el cargo de Superintendente de la Iglesia Evangélica Pentecostal por Guillermo Castillo. Después de ocho años de juicio, en el que los Tribunales de Justicia acogen la demanda respecto a la personalidad jurídica, que queda en la parte mayoritaria dirigida por el pastor Umaña, se llega, respecto a las propiedades en litigio, a una transacción firmada el 9 de noviembre de 1943 ante un notario público. En este avenimiento, la minoría no desaparece ni pierde sus propiedades. La mayoría, representada por el pastor Umaña, cobró a la minoría representada por el pastor Juan L. Saavedra, una módica suma para responder a parte de las costas del prolongado juicio.

Así queda en firme esta primera y gran ruptura, que deja al movimiento pentecostal, después de un desarrollo dinámico como una sola Iglesia durante 23 años, dividida en los dos más grandes iglesias pentecostales del país, las cuales hoy deben reunir, sumadas, alrededor del 80% de toda la membresía de las iglesias cristianas no católicas de Chile.

El sacerdote Ignacio Vergara, jesuita, en su libro *El protestantismo en Chile*, reconoce a fines de 1960 en la Iglesia Metodista Pentecostal, desarrollada desde Antofagasta a Magallanes con 81 iglesias y pastores, una congregación estimada por él de 200.000 miembros distribuidos en 654 locales de predicación. A la Iglesia Evangélica Pentecostal le reconoce una membresía de 150.000 fieles, distribuidos desde Arica a Punta Arenas en 91 Iglesias con sus pastores y en 611 congregaciones y locales de predicación.

Las cifras en la actualidad para estas dos iglesias pentecostales mayoritarias en membresía son mucho mayores. En una estimación personal, no optimista, creo que sumadas deben llegar a 1.344.000 miembros, correspondientes a un 80% del total de cristianos no católicos del país, estimados en un 14 % del total de la población chilena.

4. Desmembramientos más importantes de las dos iglesias mayoritarias

Durante la incertidumbre provocada por el primer gran cisma, surge en Santiago el Ejército Evangélico de Chile, el 11 de agosto de 1933, fundado por el hermano Genaro Ríos Campos, salido de la Iglesia

Metodista Pentecostal de Jotabeche, la que se da una organización siguiendo el modelo del Ejército de Salvación, usando uniformes y grados, llegando el año 1960 a 100 pequeñas congregaciones. En 1942 se desprende de esta Iglesia un grupo encabezado por el capitán Herminio Guzmán, que se extiende desde Santiago a Llanquihue, teniendo en 1960, 23 congregaciones; desde el 12 de junio de 1960 deja de usar uniformes y grados, transformándose en el Movimiento Evangélico Nacional. El 1º de mayo de 1947 se retira de la Iglesia matriz del Ejército Evangélico de Chile otro grupo de hermanos que se establecen con una congregación autónoma, dando origen a la Iglesia Misionera de Cristo, que bajo la dirección del pastor Ramón López construye su templo en calle Aldunate esquina de Bío-Bío, en el Barrio Avenida Matta, con una congregación de 200 hermanos que dejan también la organización militar. El Ejército Evangélico de Chile, que sigue usando uniformes y grados, tiene actualmente su templo matriz en calle Aldunate esquina de Bío-Bío, en el Barrio Avenida Matta, con una congregación de 200 hermanos, que dejan también la organización militar. El Ejército Evangélico de Chile, que sigue usando uniformes y grados, tiene actualmente su templo matriz en calle Aldunate esquina de calle Pedro Lagos, en la Comuna de Santiago.

En 1933, y en un proceso que dura hasta 1935, se funda la Corporación Evangélica de Vitacura, con hermanos que se agrupan en un local ubicado en las cercanías de las Canteras del Cerro San Cristóbal y el Río Mapocho, teniendo como primer pastor a Francisco León, el que es reforzado con un grupo de hermanos que se desprende de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Nuñoa. Este grupo sale con el hermano Juan Dupuy, quien una vez que la Iglesia adquiere la propiedad de calle Vitacura, que le dará el nombre, pasa a pastorearla, y una vez que la Iglesia crece y se extiende en el país, pasa a ser su primer Superintendente. En 1961 esta Iglesia cuenta con 11 iglesias organizadas y 31 locales de predicación. Actualmente se ha extendido a las ciudades más importantes del país y, como muchas otras iglesias, se ha extendido a Argentina. Hace unos tres años se desprendió de esta Misión un grupo de pastores con parte de sus congregaciones, constituyéndose una nueva Iglesia que se ha denominado Iglesia Reformada, que dirige el pastor Carlos Navarrete. Esta denominación ha traído confusión, especialmente en las iglesias históricas, pues no tiene nada que ver con la Iglesia Reformada proveniente de la Reforma Protestante.

Como no podemos dar un vistazo, siquiera a vuelo de pájaro, a la mayoría de los desmembramientos que desgraciadamente siguen ocurriendo todos los años, sólo nos referiremos a continuación a los de más trascendencia que se han desprendido de las dos ramas mayoritarias.

a) De la *Iglesia Metodista Pentecostal*:

—En 1942, al retirarse un grupo de hermanos de la Iglesia de la ciudad de Curicó, encabezados por el pastor Enrique Chávez

Campos, se da origen a una nueva congregación autóctona que toma el nombre de Iglesia Pentecostal de Chile, con su sede principal en la ciudad de Curicó, y que en el transcurso del tiempo se ha extendido a todo el país, dirigida siempre por el pastor y más tarde obispo Enrique Chávez, hasta su muerte acaecida el domingo 25 de noviembre de 1990. Ya en 1960 la Iglesia contaba con 136 lugares de culto. Actualmente tiene 169 iglesias con sus respectivos pastores.

—El 30 de abril de 1950, José Mateluna, pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal en la ciudad de Rancagua y que desarrolla la obra de evangelización en toda la Provincia de O'Higgins a partir de 1923, se separa con todas sus congregaciones de la Iglesia matriz, organizando la Iglesia Evangélica Metodista Pentecostal Reunida en Nombre de Jesús. El pastor Mateluna dirige esta Iglesia hasta su muerte en 1959, cuando se le consideraba un verdadero patriarca de la zona. Deja la Iglesia con 40 congregaciones y 155 locales de culto, sucediéndole en la dirección de la Misión el pastor Julio Rodríguez, de la Iglesia de Melipilla.

—En enero de 1938 un grupo de 80 hermanos de la Iglesia de Jotabeche, encabezados por Germán Varas y Francisco Anabalón, no conformes con la manera en que el pastor Umaña administra la Iglesia, se retiran para organizar una nueva Iglesia, obteniendo en septiembre de 1949 su personalidad jurídica como Corporación Evangélica Pentecostal Apostólica de Chile, con el pastor Varas como presidente y el pastor Anabalón su vicepresidente. Posteriormente ambos se separan, agrupándose varias iglesias de esta Corporación en torno a Anabalón, dando origen a la Misión Pentecostal Apostólica.

A través del tiempo, y especialmente después del fallecimiento del obispo Manuel Umaña Salinas en agosto de 1964, se han sucedido numerosos desmembramientos que han dado origen a nuevas iglesias que se han extendido, la mayoría, a lo largo del territorio del país.

b) De la *Iglesia Evangélica Pentecostal:*

—Iglesia de Dios Pentecostal: esta Iglesia se desprende durante la celebración de la Conferencia Anual de la Iglesia Evangélica Pentecostal que se celebraba en 1951 en la Iglesia de Nuñoa, Santiago, dirigida por el pastor Arturo Espinoza Campos, al exigírsele por parte de la Corporación que inscribiese la propiedad de la Iglesia de calle Villaseca, actualmente Los Tres Antonios, del Barrio Macul, a nombre de la Corporación, pues hasta esa fecha seguía a nombre de Espinoza. El no acepta esta exigencia y renuncia a la Iglesia madre, formando con sus locales de predicación la nueva Iglesia, siendo su presidente, y posteriormente su obispo, hasta su muerte. En 1960 se extendía desde Copiapó hasta Puerto

Montt, con 33 Iglesias y 130 lugares de culto. Antes de morir nombra a su hijo Arturo como sucesor en la dirección de la Corporación, lo que no es aceptado por la mayoría de los pastores, originándose la separación de la congregación del templo de calle Los Tres Antonios No. 2874, que toma el nombre de Iglesia Evangelista. La Iglesia de Dios Pentecostal queda dirigida por el pastor de la Iglesia de Conchalí, Juan Vásquez Burgos, con el título de obispo.

—Misión Iglesia Pentecostal: en enero de 1952, y mientras se celebraba la Conferencia Anual de la Iglesia Evangélica Pentecostal en la ciudad de Buin, se designa como pastor de la Iglesia de Sargento Aldea, de Santiago, la de congregación más numerosa de esta Corporación, a José Gómez Tapia, estando enfermo grave el pastor Juan Luis Saavedra Leyton, que la pastoreaba desde 1933. El Superintendente, pastor Enrique Mourgues, viene personalmente a comunicar el acuerdo a la Junta de Oficiales; 4 miembros de esta Junta informan al Superintendente que existe un acuerdo en Actas de que, en tanto esté vivo el pastor Saavedra, no debe procederse al nombramiento de un nuevo pastor. El Superintendente Mourgues expulsa a los cuatro miembros de la Junta de Oficiales de la reunión y al día siguiente, domingo 20 de enero, en el culto de la noche, se procede al nombramiento del nuevo pastor. Varios hermanos protestan a viva voz y el nuevo pastor, José Gómez, procede a leer una lista de 32 hermanos y hermanas que son expulsados como miembros de la Iglesia, entre ellos los 4 miembros de la Junta de Oficiales en ejercicio hasta ese momento, todos ellos miembros antiguos y de reconocido prestigio dentro de la membresía de la Iglesia. El martes 22 de enero se realiza una reunión en casa del hermano Eliseo Palma Román, a la que asisten 120 hermanos y hermanas que solidarizan con los hermanos expulsados sin previos procedimientos disciplinarios, y se acuerda iniciar ante el presidente de la Corporación, pastor Arturo Pérez, de la Iglesia de Rancagua, un reclamo de apelación por el atropello a los Estatutos de la Corporación que significaba esta expulsión arbitraria, todo esto sin el ánimo de retirarse de la Iglesia, sino de conseguir la anulación de la expulsión de los hermanos.

Al fallecimiento del pastor Juan L. Saavedra el primero de mayo del mismo año, y ante la falta de respuesta a las gestiones con el presidente de la Corporación, el grupo acordó constituirse en nueva Iglesia, reconociendo como pastor al hermano Juan Bautista Salazar, quien había sido enviado por la Iglesia Evangélica Pentecostal como pastor diácono a la ciudad de Mendoza, Argentina, y que recién regresaba al no conseguir estadía en la ciudad del vecino país; por estar presente en los sucesos del 20 de enero se plegó al grupo reclamante, y había sido designado presidente del directorio provisorio del grupo. A fines del año, se compra la propiedad de

Av. Pedro Montt No. 1473 de la Comuna de Santiago, que pasa a ser sede de la Misión "Iglesia Pentecostal", que rompe la estructura cerrada de su Iglesia de origen, declarándose Iglesia de *puertas abiertas* para sentirse hermanada con toda iglesia trinitaria que acepte a Jesucristo como su Señor y Salvador. Obtiene su personalidad jurídica el 18 de enero de 1954.

—Corporación Evangélica Pentecostal: en 1956, y a raíz del fallecimiento del pastor Tiznado de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Lota, 30 hermanos en plena comunión de la Iglesia de Schwager, de la ciudad carbonífera de Coronel, no aceptan la designación de un pastor venido de fuera, debido a que en la congregación local había hermanos reconocidos por su fidelidad al Evangelio que podían ocupar el nuevo cargo pastoral. Al no ser oídos en su queja por la Dirección de la Iglesia, se separan de ella, solicitando al hermano Fidel Segundo Oliva que los dirija como pastor, constituyendo la Corporación Evangélica Pentecostal, con sede en Coronel. Obtienen su personalidad jurídica en 1957, desarrollando su obra principalmente en la zona del Carbón y en la Octava Región.

Tal como ha sucedido con la Iglesia Metodista Pentecostal, también de la Iglesia Evangélica Pentecostal y de las iglesias que se han desmembrado de ella, han ocurrido numerosas separaciones que han dado origen a otras tantas iglesias pentecostales criollas, la mayoría obteniendo su personalidad jurídica y otras permaneciendo como iglesias libres, extendiéndose a todas la ciudades y pueblos del país.

Todo este panorama resultante del continuo divisionismo del movimiento pentecostal de Chile, hace que en la actualidad sea muy complejo tratar de tener una visión completa del número de iglesias pentecostales que trabajan en el país, extendiéndose muchas de ellas con obras misioneras a los países limítrofes y a diversos países de América Latina, incluso a Estados Unidos.

5. Iglesias pentecostales ingresan a la *oikoumene*

En 1961, dos iglesias pentecostales chilenas —la Iglesia Pentecostal de Chile y la Misión Iglesia Pentecostal— ingresan al *Consejo Mundial de Iglesias* como miembros plenos, en la tercera Asamblea Mundial celebrada en Nueva Delhi, India. Ambas iglesias eran miembros, localmente, del Concilio Evangélico de Chile, iniciando un importante proceso de integración de las iglesias pentecostales de Chile al movimiento ecuménico nacional, latinoamericano y mundial.

A nivel nacional, ambas iglesias, junto a otras iglesias pentecostales e históricas, fundan la Comunidad Teológica Evangélica; actualmente son miembros de la Confraternidad Cristiana de Iglesias.

A nivel latinoamericano, un buen número de iglesias pentecostales concurrieron a la formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias

(CLAI) y, en el curso de su desarrollo, varias iglesias pentecostales más han seguido solicitando su ingreso al CLAI.

Toda esta rica experiencia ecuménica está señalando que buena parte de la iglesias pentecostales chilenas están experimentando una apertura notable hacia el reconocimiento de las demás iglesias cristianas, que esperamos contribuya a encontrar el camino que es urgente transitar: el camino hacia la *unidad*.

Capítulo III

Breve historia del movimiento pentecostal en Nicaragua

Adonis Niño Chavarría

Introducción

El movimiento pentecostal de Nicaragua, desde sus orígenes, ha mantenido una curva de crecimiento ascendente. Con el presente capítulo se pretende contribuir a descubrir en forma general las causas que han ayudado a que, en la actualidad, los pentecostales alcancen casi un 85% de la población protestante en este país.

Son pocos los escritos en esta materia, y aunque han servido de base al desarrollo de este trabajo, en lo que respecta al pentecostalismo los enfoques se han hecho desde afuera, es decir, los teólogos que han hablado y escrito sobre la práctica pentecostal no han sido integrantes vivos de la comunidad pentecostal, lo que ha permitido muchas veces apreciaciones subjetivas de nuestra realidad como Iglesia Pentecostal.

He tocado a grandes pincelazos la situación socio-política-económica en la que se ha movido Nicaragua en el presente siglo, pero creo que servirá de mucho para establecer un marco de referencia del porqué del crecimiento pentecostal nicaragüense.

Un 95% de la población pentecostal nicaragüense es gente proveniente de la clase baja (proletaria) y el restante 5% puede ubicarse en el sector de la clase media. Estos parámetros nos servirán un poco en los siguientes acápites.

1. Corrientes doctrinales

En Nicaragua existen dos corrientes pentecostales: los trinitarios y los unitarios. Los primeros se basan en Mt. 28: 19 y paralelos, y los

segundos en Heb. 2: 38 y paralelos. El problema cristológico hoy en nuestro país es patente entre los pentecostales, principalmente en las zonas rurales, ocasionando divisiones eclesiales que dan lugar al nacimiento de nuevas iglesias.

Estas dos corrientes tienen cuatro doctrinas fundamentales:

—La salvación.
—La sanidad divina.
—El bautismo del Espíritu Santo.
—La segunda venida de Jesús.

El pentecostalismo nicaragüense no tiene una doctrina propia por la diversidad denominacional, pero radicaliza el Apocalipsis como una cosa inminente. El 90% cree en el fin del mundo. Todas las iglesias prohíben a sus miembros cometer faltas contra el reglamento y las doctrinas, utilizando lo que comúnmente se conoce como "disciplina".

2. Trayectoria del movimiento pentecostal

A mediados de 1912, cuatro personas: Benuz Choneich, su esposa Rosalía, su suegra Yegui y Clark Katle, arriban al Puerto Corinto, en el Pacífico de Nicaragua, procedentes de Norteamérica.

Pidiendo la dirección del Espíritu Santo se ubican principalmente en el Departamento de Matagalpa (centro del país) para fundar las Asambleas de Dios de Nicaragua. Posteriormente se extiende el trabajo a los departamentos de León y Estelí. Es así que queda fundado el movimiento pentecostal en Nicaragua.

Para establecer un marco de referencia sobre la trayectoria del crecimiento del movimiento pentecostal, lo dividiremos en etapas:

2.1. Primera etapa: 1912-1936

En este período se inició el movimiento pentecostal, al fundarse en 1918 las Asambleas de Dios de Nicaragua, que fue el primer grupo de pentecostales.

En este período el desarrollo del movimiento fue un poco lento, dado que existían ya en el país algunas familias de las iglesias no pentecostales como bautistas, moravas, anglicanos, adventistas del séptimo día, Iglesia Centroamericana, Iglesia de Cristo de Nicaragua. Estas tenían un concepto multidimensional o integral sobre la misión de la Iglesia, lo que hacía que llegasen a proyectarse más en la situación socio-política y económica a la que se enfrentaba el país en este período.

Las iglesias de la familia pentecostal entendieron la misión de la Iglesia y la evangelización en una forma unidimensional; su labor era

de invitación de gente nueva a la Iglesia, se trataba de incorporar nuevos miembros y rescatar aquellos que estaban inactivos.

Otra causa que justifica el lento crecimiento de esta época es la persecución que se da contra la predicación protestante por parte del brazo religioso del poder gobernante (la Iglesia Católica). Podemos mencionar entre los mártires de esta época a Margaret Seymour, asesinada cuando dirigía un culto de oración en el templo de las Asambleas de Dios en Estelí, en 1919, y al hermano Clarence Raolev, asesinado en 1927.

Sobre la situación socio-política cabe señalar datos muy importantes que nos ayudarán a entender el crecimiento pentecostal en las siguientes décadas.

En este período el pentecostalismo se desarrolla en un contexto socio-político cambiante. Por un lado, se caracterizó la contradicción entre las paralelas históricas (oligarquía conservadora-burguesía agraria) que se disputaban el control administrativo del país. Esto queda resuelto con el Pacto del Espino Negro, donde la burguesía agraria quita el poder a la oligarquía conservadora.

Por otra parte, surge la contradicción entre la clase reaccionaria y la clase revolucionaria, la que queda latente con el asesinato de Augusto César Sandino.

Una clase dominante (latifundio cafetalero) y una clase proletaria (campesinos empobrecidos, artesanos, obreros), forman el contexto socio-político de esta época; y es aquí donde nace el movimiento pentecostal. Es importante notar cómo esta gran masa de gente empobrecida va a ser, en las siguientes décadas, el principal protagonista del crecimiento pentecostal.

Cabe destacar que esta época fue la del caudillismo evangélico, constituido por líderes carismáticos que sirvieron mucho al asentamiento del pentecostalismo. Pero también hay que señalar que, con respecto a la pobreza de este tiempo, las iglesias respondieron con timidez.

2.2. Segunda etapa: 1937-1965

En este período el movimiento pentecostal llega a ser el 20% del protestantismo nicaragüense; puede decirse que en este lapso hay una duplicación de la membresía.

El crecimiento aquí, obedece principalmente a dos factores:

1. La estructura político-religiosa de la oligarquía conservadora, que además de tener una orientación católico-romana, y por ende anti-protestante, emanaba una orientación político-económica de corte conservador, lo que daba lugar a que los evangélicos trabajaran con recelo del Estado y de la Iglesia Católica, sufriendo muchas veces persecución.

Tal y como se ha mencionado antes, con el Pacto del Espino Negro el poder se traslada a la burguesía agraria, la que se inspira en valores liberales dando, por supuesto, una amplia difusión a la libertad de culto. Esto permite que el Evagelio se propague, pues se produce un ambiente de libertad (desde luego, para beneficio de la burguesía agraria).

2. Adicionalmente, otro factor que incide en el crecimiento de esta etapa es el espíritu de expectativas y esperanzas que prevalecía en los sectores populares, el cual brota de las expropiaciones del latifundio cafetalero y algodonero, así como de las explotaciones de las fincas bananeras y los centros mineros.

Esta gente eran campesinos desposeídos de sus tierras, trabajadores reclutados forzosamente para los cortes de café y algodón, a los que se les pagaba con alimentos y productos de comisariatos; eran, además, personas con grandes privaciones de salud, vivienda, educación y alimentación. A estos sectores se acercaba el mensaje del Evangelio como una propuesta de esperanza a su condición humana.

La evangelización en esta época descansó en campañas de avivamiento y sanidad divina que presentaban a un Cristo de poder, que sanaba, salvaba y bautizaba con el Espíritu Santo.

Los pentecostales de este tiempo entendían la evangelización como un mandamiento que debía cumplir cada miembro. Esta concepción viene a ser una herramienta para hacer crecer el movimiento.

Las iglesias que se pueden mencionar, entre otras, en este período, son:

Iglesia Cuadrangular	1949
Iglesia de Dios	1951
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	1949
Iglesia Misión Cristiana	1956
Iglesia Primitiva	1962
Iglesia de Dios de la Profecía	1965
Hermanos en Cristo	1965
Iglesia Apostólica de Cristo	1966
Iglesia Apostólica Nacional	1966

Quizás sería bueno señalar que en este período la realidad social evidenciaba que vastos sectores de la población estaban siendo reducidos cada vez más a la pobreza. En general, las iglesias (mayoritariamente las pentecostales) respondieron en forma intimista e individualista, presentando el mensaje del Evangelio como dirigido sólo a la conciencia del ser individual. Esta reducción del mensaje a un plano individualista, produjo una masa de creyentes desinteresados por el problema social. Es decir, la Iglesia crecía en la huelga social, interesada solamente en el futuro que vendría y no en el presente que era necesario transformar.

El mensaje, pues, se tornó descarnado y ambiguo, supuestamente apolítico y ahistórico.

2.3. Tercera etapa: 1966-1979

El escenario político, social y económico de este período fue un escenario donde toma fuerza la contradicción entre la clase reaccionaria y la clase revolucionaria, contradicción que se mantenía y no se resolvía desde 1927, cuando aparece con claridad en el horizonte político-social de Nicaragua, ya que con el asesinato de Augusto César Sandino quedó su resolución postergada y latente. El Frente Sandinista de Liberación Nacional, vanguardizando la clase revolucionaria, y que había retomado el proyecto de Sandino, acentúa la contradicción, y con su actividad, se llega a su resolución. En este escenario, y con dolores de parto, las iglesias evangélicas de la época viven su actividad evangelística, acompañando a la población de una u otra manera. Cabe señalar que este acompañamiento, en el caso de los pentecostales, se realizó en raras excepciones a nivel personal. La estructura eclesial se mantenía tímida.

En este período los pentecostales llegaban a alcanzar un 72,9% de los evangélicos nicaragüenses, realizando su trabajo mediante una evangelización por programas de radio, distribución de literatura, persuasión y discipulado personal, bajo una concepción dual del hombre a quien ven dividido entre espíritu y materia. Como consecuencia de ello, los métodos y estrategias evangelísticas son de corte intimista e individualista, descuidando el aspecto social del alcance de la evangelización. Por supuesto, esto no fue una generalidad dentro de los pentecostales; se comenzaban a gestar brotes de proyección hacia la dimensión horizontal de la misión de la Iglesia, como en el caso, por ejemplo, de la Misión Cristiana, que desarrollaba ya su trabajo con los presos de las cárceles de Nicaragua.

Entre otras, las iglesias pentecostales que se forman en este período son:

Apóstoles y Profetas	1967
Iglesia de Dios Pentecostal MI	1969
Iglesia Berea	1970
Iglesia Pentecostal Bautista	1970
Iglesia Fuente de Vida	1972
Iglesia Apostólica La Primavera	1972

En este período hay un dato que es importante destacar, y es el signo de unidad que se comienza a percibir entre los evangélicos de Nicaragua. Con el terremoto de 1972, se hace necesario que la Iglesia emprenda una acción para la atención de los damnificados; se forma

entonces el CEPAD (Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo) con seis denominaciones, entre las que se encontraban iglesias pentecostales.

El proceso de unidad de las diversas denominaciones evangélicas durante este período es una nota nueva en el comportamiento cotidiano de los evangélicos nicaragüenses. Se crean organismos paraeclesiales como la Asociación Cultural Nicaragüense (ACUN) y otros, y la presencia de los pentecostales estaba también ahí.

Esta nueva actividad interdenominacional constituye una nueva conducta de las iglesias evangélicas, pues en los tiempos anteriores el comportamiento había sido denominacionalista, divisionista y proselitista. Esta actitud de unidad representó un salto de las iglesias evangélicas nicaragüenses, no sólo organizativo, sino que de arribo a un acuerdo de convivencia y hermanación. En esta nueva empresa los pentecostales actuaban como protagonistas principales, y aunque quizás raras veces ocupaban los cargos de dirección en los organismos interdenominacionales, siempre estaban formando las bases de las mismas organizaciones. Esto, por supuesto, era producto de la base social en que se fundó y se desarrollaba el movimiento pentecostal.

2.4. Cuarta etapa: 1979-1989

Cuando la Revolución Popular Sandinista asumió el poder, las iglesias evangélicas se sintieron inicialmente desconcertadas respecto a su futuro. Un sentimiento de incertidumbre, perplejidad y falta de claridad privó en el animo de los evangélicos.

Las iglesias pentecostales, dada esta actitud de incertidumbre, adoptaron posiciones confrontativas con el proceso histórico que se iniciaba. El sentimiento revolucionario de los que habían luchado para derrocar al somocismo los llevó a crear consignas como *Sandino ayer, Sandino hoy, Sandino siempre,* lo que muchas veces se hacía entender a los sectores fundamentalistas como una sustitución de la frase *Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos*. Estas equivocadas interpretaciones produjeron movimientos por parte de los sectores evangélicos mayoritariamente pentecostales para contrarrestar este *ultraje* a los principios cristianos. El discurso pastoral invitaba a la apoliticidad; la predicación se enmarcaba en un anticomunismo radical, al igual que limitaba la participación en actividades de desarrollo productivo o comunal.

Por otra parte, sectores radicales de las nuevas autoridades se dieron a la toma de templos y a la invasión de cultos evangélicos que se desarrollaban al aire libre. Esto hizo que muchos pastores pentecostales de doctrina fundamentalista, huyeran del "comunismo" hacia los Estados Unidos.

Después de conversaciones entre líderes de organismos paraeclesiales como el CEPAD, el Eje Ecuménico y autoridades del Gobierno

Revolucionario, se hicieron ajustes; los templos fueron desocupados y se logró el entendimiento, pasando a un momento de quietud que se logra alrededor de 1980.

Durante esa época surgen espacios interdenominacionales como CEPRES en 1980, CNPEN en 1981, el CIEETS en 1985; los dos primeros liderados por pastores pentecostales, y el último, aunque los precursores eran líderes procedentes de las iglesias históricas, las iglesias que llegaron a definir su constitución son mayoritariamente de corte pentecostal, además de ser nacionales.

Los pentecostales alcanzarón en este período aproximadamente un 85% de la población protestante de Nicaragua. Se puede mencionar entre otras, durante este período, las siguientes iglesias:

Embajadores de Cristo	1973
Iglesia Apostólica Unida	1975
La Gran Comisión	1976
Iglesia Universal Cristiana	1976
Iglesia Nacional del Nazareno	1976
Iglesia Pentecostal Unida	1977
Centro Bíblico Cristiano	1977
Alianza Evangélica	1978
Arca de Salvación	1979
Asambleas de Iglesias Unidad de la Fe en Cristo Jesús	1980

Si bien esta es una etapa que en sus inicios se muestra difícil para la Iglesia Pentecostal nicaragüense, es una década que permite a estas desarrollarse y crecer.

En una forma, diría yo, casi irónica, el mismo proceso histórico en desarrollo hace que la Iglesia Pentecostal crezca, y es importante que este crecimiento no solamente se produce en cantidad sino en calidad, y esto lo baso en los siguientes hechos:

—Con la creación del SMP (Servicio Militar Patriótico), nace la excepción para los pastores y seminaristas, como uno de los reconocimientos que el Gobierno Revolucionario hace a los quehaceres religiosos. Esto da como resultado que las iglesias (especialmente las pentecostales) formen sus propios seminarios o institutos bíblicos, para proteger a los jóvenes de que vayan a las zonas de guerra. La Iglesia entonces, crece, sobre todo aquellas iglesias pentecostales que dependían de iglesias madres en el exterior, ya que muchos jóvenes se integraban a ellas.

—Con una visión más progresista se forma en este período la Comunidad de Institutos Bíblicos (CIB), con el auspicio del CEPAD, como un espacio para apoyar la educación teológica que desarrollaban los institutos. El compartir entre éstos hizo que los contenidos

curriculares de las tradiciones fundamentalistas, se fueran enriqueciendo con los de los institutos que tenían un currículum con contenido más progresista. Esto, por supuesto, ha dado la oportunidad a la Iglesia Pentecostal de crecer cualitativamente.

—El interdenominacionalismo, y el ecumenismo desarrollado en esta década, han sido una escuela para que muchos pastores y líderes de la Iglesia Pentecostal reorienten la tarea de la evangelización y de la misión de la Iglesia.

3. Caracterización de la práctica pentecostal

Aunque ya algunos escritores se han dado a la tarea de descubrir al pentecostalismo y tratar de mostrar la práctica pentecostal en sus diferentes expresiones, casi siempre lo han hecho desde afuera, es decir, son escritores que no han sido parte integrante de las comunidades pentecostales, y pese a que muchas veces sus hipótesis son acertadas, cuando un pentecostal las lee, identifica que la apreciación está formulada desde afuera. Por ello, quisiera resaltar las siguientes características de la práctica pentecostal:

3.1. El liderazgo pentecostal

El líder pentecostal es fruto de su congregación materna, su escuela de entrenamiento es la iglesia local. Basta con sentir que tiene el llamado de Dios y que ha recibido un don o ministerio. Su meta final es desarrollar *La Gran Comisión.* La preparación secular y teológica son aspiraciones secundarias. El desarrollo de su trabajo tiene como herramienta principal la lógica y el sentido común.

3.2. La conversión

Este es un momento muy importante para el miembro pentecostal. Del carácter emocional en que la persona realice su encuentro con Dios, dependerá la estabilidad del nuevo converso.

3.3. La comunidad

El nuevo converso debe incorporarse a la comunidad pentecostal, la que lo recibe con disposición para acompañarlo en su nueva lucha espiritual, la que ayudará a formarlo en su práctica cristiana.

3.4. El culto

El culto es el punto central de la práctica pentecostal. Es un acontecimiento donde participan todos los miembros de la comunidad, tiene

un carácter festivo y la espontaneidad es permanente. El culto no se caracteriza por su estructura, sino por el clima que genera.

Es importante cómo el culto pentecostal representa para sus participantes un encuentro con lo sagrado. Un hombre o una mujer que todo el día ha luchado contra el desempleo; contra la escasez; contra el hambre; contra la falta de transporte, de educación, de vivienda, etc., puede liberar aquí sus tensiones porque ha encontrado con quien compartir su carga. El culto pentecostal sirve para apropiar al miembro del poder de Dios; poder que ha estado en manos de los poderosos, pero que ahora se hace realidad para el pobre cuando establece un contacto con Dios.

4. Anonimato del pentecostalismo nicaragüense

Quizás la palabra *anonimato* resulte un poco controversial, pero la usaré aquí para hacer resaltar las acciones positivas que, para la construcción del Reino de Dios, han sido un aporte de la Iglesia Pentecostal.

Aunque muchos teólogos han hecho notoria la riqueza que se encuentra en el pentecostalismo latinoamericano, en el caso particular de Nicaragua, los escritores que se han tomado la tarea de escribir sobre el pentecostalismo, como ya lo decía en la introducción, lo han hecho desde afuera, han sido católicos o protestantes miembros de iglesias históricas, que si bien siempre han hecho el trabajo con una buena intención, han obviado realidades del pentecostalismo por falta de contactos directos con esta familia.

En forma general quisiera señalar algunas características del desarrollo pentecostal, que quizás han permanecido en el anonimato:

4.1. Inserción en las clases populares

La identificación del pentecostalismo nicaragüense desde su fundación con los sectores populares, quizás no se ha dado desde una plataforma predefinida y con una definición científica de la necesidad social, sin embargo, la presencia en la solución de los problemas sociales de las comunidades pentecostales ha sido una realidad. Puede ser que los métodos utilizados hayan carecido de cientificidad, lo que es producto del estrato social del que son parte los pentecostales mismos, quienes se sienten parte de los pobres y no ven la construcción del Reino de Dios *desde la perspectiva de los pobres*, como lo ven los sectores protestantes de la clase media.

A pesar de que los primeros misioneros de origen norteamericano quizás se ubicaban en un *status* social medio, su asentamiento lo hacen en el centro del país (Matagalpa), donde ya se encontraban cientos de campesinos desplazados de sus tierras por el latifundio cafetalero. Ciertamente esta realidad era absorbente, y de aquí en adelante el pentecostalismo tomaría un rumbo de identidad con los sectores marginales.

Las iglesias que denominamos históricas, mayoritariamente se ubican en las cabeceras departamentales. Las montañas de Nicaragua han sido un campo de batalla exclusivo para los pentecostales.

Por otra parte, desde 1956 la Iglesia Pentecostal inicia su trabajo con los presos en las cárceles nicaragüenses. Ya en el período de la Revolución Popular Sandinista, la Iglesia de Dios de Nicaragua emprende también trabajo evangelístico en las cárceles, llegando a formar congregaciones. Probablemente esto se ha realizado desde una posición conservadora, sin embargo no podemos negar que es una realidad latente.

Algo importante que hay que destacar en la acción pentecostal, es que no existe el discurso. Es decir, no se piensa: vamos a proyectarnos socialmente, sino que cuando nos damos cuenta, ya estamos actuando.

4.2. El pentecostalismo en el liderazgo interdenominacional y ecuménico

Tal y como se ha mencionado anteriormente, desde la formación de los primeros organismos interdenominacionales el pentecostalismo ha sido protagonista de la unidad del protestantismo. En la formación del CEPAD participaron seis denominaciones, de las cuales tres eran pentecostales. La falta de preparación secular y teológica de los líderes pentecostales muchas veces les ha hecho actuar con timidez a la hora de asumir cargos de dirección, lo que ha sido aprovechado por el liderazgo de las iglesias históricas.

El movimiento CEPRES, con un trabajo muy progresista, desde sus inicios ha sido dirigido por líderes pentecostales. De igual forma, en el caso del CIEETS, organismo formado en la década de la Revolución Popular Sandinista, los presidentes de su Junta Directiva han sido pentecostales.

En lo que se refiere al brazo juvenil de la iglesia protestante, podemos afirmar que el trabajo desarrollado en los últimos diez años ha contado con una alta participación del sector pentecostal. La proyección del área juvenil, a diferencia de las jerarquías eclesiásticas pentecostales, ha sido más beligerante; su trabajo ha tenido más definición desde el punto de vista del compromiso social, lo que ha dado lugar a que muchos jóvenes participen de jornadas productivas, jornadas de vacunación, y a veces hasta en tareas de defensa.

Otro dato importante que vale la pena señalar es que de las cinco iglesias miembros del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en Nicaragua, dos son pentecostales.

4.3. Motivación para la educación teológica

Las exigencias de la tarea pastoral y de liderazgo a las que nos enfrentó el proceso revolucionario nicaragüense, fue un factor que incidió mucho en la búsqueda de una mayor preparación teológica del pente-

costalismo nicaragüense. Actualmente existe un buen número de pastores pentecostales que han egresado de los niveles de bachillerato, y hasta de licenciatura, en centros de formación que tienen el reconocimiento de la ALIET.

Conclusión

Con este trabajo no se pretende descubrir todo lo que encierra el pentecostalismo nicaragüense, sin embargo espero que sirva de motivación para consolidar toda la información escrita existente, la cual puede ser ampliada con los testimonios de aquellos hombres y mujeres que tuvieron en sus manos la tarea de propagar el pentecostalismo, y que poco a poco están desapareciendo del plano protestante. Ojalá los nuevos teólogos pentecostales pudieran descubrir las riquezas que se encuentran en el movimiento pentecostal, y apasionarse por esta causa que de una u otra forma nos ha marcado en el trabajo ministerial. A los que estamos dentro, a los que hemos vivido en carne propia las experiencias del pentecostés, nos toca descubrir, sistematizar y difundir lo que es y hace del movimiento pentecostal, un *movimiento popular*.

Capítulo IV

Elementos para una historia del pentecostalismo en Venezuela

Ramón Castillo

Presentación

El trabajo que aquí presentamos es una versión ampliada de la ponencia presentada en Caracas en noviembre de 1989 en la reunión preparatoria de este Encuentro Latinoamericano. En ese aporte titulado "Hipótesis para un estudio del pentecostalismo en Venezuela", proponíamos un primer diseño de investigación para intentar aprehender el fenómeno pentecostal en Venezuela, desde su vertiente histórica. En este segundo esfuerzo de investigación, tratamos de poner un poco más de carne en el esqueleto de aquel primer diseño, estando muy lejos aún de ser una historia del pentecostalismo en Venezuela. Se trata, más bien, de entregar en forma sistematizada nuevos elementos que contribuyan al propósito de lograr una interpretación histórica, que dé cuenta de la manera como se relaciona el origen y desarrollo del avance pentecostal con las particulares condiciones histórico-sociales de la Venezuela contemporánea.

1. Introducción

1.1. Relevancia del tema

La Venezuela de los últimos sesenta años ha sufrido cambios en todos los órdenes a partir del "boom" petrolero, el cual la transformó de una sociedad rural tradicional en una sociedad fundamentalmente urbana. Dentro de este marco de cambios, el movimiento pentecostal ha

desarrollado adelantos inusitados que lo han colocado como la segunda fuerza religiosa organizada más importante del país después del catolicismo.

En el universo protestante venezolano, que en la actualidad debe sobrepasar el millón de miembros, se calcula que de cada cien evangélicos, setenta son pentecostales. La conquista de este importante espacio religioso en pocas décadas, convierte al pentecostalismo venezolano en un fenómeno digno de estudio.

Para reconstruir la historia del movimiento, en forma más o menos precisa, habrá que esperar un mayor desarrollo de la historia oral tomando en cuenta las características particulares del pentecostalismo. Sin embargo, es justo reconocer el esfuerzo recopilador del Padre Jacinto Ayerra, quien basado en testimonios grabados de muchos líderes protestantes, produjo un "Informe" de la presencia protestante en Venezuela, dedicando una parte de su esfuerzo a las iglesias pentecostales [1].

Por otro lado, es importante hacer un esfuerzo por reconstruir y ordenar "la prensa pentecostal", por lo demás dispersa y poco abundante, para adentrarnos en los orígenes y desarrollo del movimiento. Una casetera con testimonios grabados, así como la realización de talleres de historia con pastores y viejos líderes pentecostales, serían de enorme utilidad para armar ese rompecabezas histórico que es el pentecostalismo en Venezuela.

1.2. Elementos teóricos orientadores

Para comprender la historia de cualquier movimiento religioso, no basta con rastrear sus orígenes y desarrollo: es necesario profundizar en la historia en su conjunto. Hace ya tiempo, la sociología nos está llamando la atención sobre la relación entre Iglesia y sociedad. Toda expresión religiosa se vincula de alguna manera a la estructura económico-social de una sociedad determinada, estableciéndose una correspondencia dialéctica entre esa expresión religiosa y esa estructura social. Dentro de esa relación se establecen las posibilidades y limitaciones de la acción religiosa [2].

Los protestantismos que se desarrollaron primero en Europa y luego en los Estados Unidos, se articularon a los procesos de industrialización de esos países contribuyendo, de una manera importante, a fortalecer el soporte ideológico legitimador de esos procesos. No ocurre de igual forma en América Latina. Al trasladarse al sub-continente, el protestantismo buscará un espacio de producción religiosa propia con el fin de fortalecerse y legitimarse, movilizando intereses disidentes con

---

[1] Véase Ayerra, Jacinto S. J., *Los protestantes en Venezuela*. Caracas: Editorial Trípode, 1984.

[2] Maduro, Otto, *Religión y lucha de clases*. Caracas: Editorial Ateneo, 1979.

respecto a la Iglesia establecida. Con la aparición del movimiento pentecostal en el escenario religioso venezolano, la tensión protestantismo-catolicismo se acentuará debido a su carácter envolvente capaz de desafiar no sólo a la Iglesia oficial, sino también a las nuevas sociedades protestantes establecidas en el país.

La emergencia del pentecostalismo venezolano y su posterior desarrollo, contó con el tutelaje de movimientos foráneos similares al calor de los cuales ha modelado su patrón de comportamiento, así como sus bases doctrinales fundamentales. Sin embargo, el desarrollo del pentecostalismo en Venezuela muestra una búsqueda por romper los lazos que lo han mantenido unido al carro de las influencias exógenas. Es posible detectar la emergencia de movimientos pentecostales cada vez más independientes de sus orígenes, sin que se hallan emancipado de las irradiaciones foráneas.

No existen estudios que nos permitan detectar la extracción social de la membresía pentecostal en Venezuela. En una primera aproximación, podríamos afirmar que las mayorías pentecostales están colocadas en la base de la pirámide social. Sin embargo, en los últimos años, con la influencia del tele-evangelismo, es posible apreciar la aparición de iglesias de "clase media", entre cuyos énfasis está el progreso económico como resultado de un genuino encuentro con Dios.

1.3. Hipótesis de trabajo

Las hipótesis que proponemos a continuación son afirmaciones generales que, a manera de pistas, nos orientarían en una eventual investigación.

1. El proceso de expansión que se efectuó en los países industrializados a finales del siglo XIX y principios del XX, encuentra a Venezuela en su órbita de intereses. Tal hecho, de incalculables consecuencias económicas, políticas, sociales y culturales, facilitó el ingreso de las sociedades misioneras protestantes, las cuales se establecen a finales del siglo pasado y principios del presente.
2. En los albores del siglo XX, Venezuela recibió el impacto del "boom" petrolero el cual trastocó en sus bases la sociedad venezolana, acelerándose los procesos de cambio que nos permitieron pasar de una sociedad predominantemente rural a una sociedad urbana. Tal hecho condujo a una enorme desmovilización de las masas humanas asentadas en el campo hacia las ciudades, produciéndose un estado de atomización de la sociedad, de ausencia de estructuras de participación y de anomia colectiva [3]. Esta situación presente en las masas desmovilizadas habría facilitado la aceptación y el avance del mensaje pentecostal, que se trasformará en el fenómeno religioso más importante del siglo.

[3] Lalive D'Epinay, Christian, *El refugio de las masas*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1968.

3. Las tensiones dentro del liderazgo pentecostal criollo, y de éstos con representantes de las sociedades misioneras de origen, habrían posibilitado entre otros factores la división del movimiento y, por tanto, su multiplicación y expansión.

2. Antecedentes del pentecostalismo venezolano

2.1. Los pentecostalismos de origen

2.1.1. El movimiento de santificación

Para W. Hollenweger, el iniciador del movimiento pentecostal fue Juan Wesley quien, en 1738, fundó la Iglesia Metodista en Inglaterra, la cual pasó a los Estados Unidos alrededor de 1740 [4]. Para Donald Dayton, las raíces teológicas del pentecostalismo deben buscarse, más que en Wesley, en algunos de sus seguidores quienes, como Juan Fletcher y Joseph Benson, escribieron y predicaron sobre el bautismo en el Espíritu Santo en relación con la experiencia de la santificación [5].

Como se sabe, el metodismo ejerció una poderosa influencia en los avivamientos religiosos que se suscitaron en los Estados Unidos antes de la guerra civil, los cuales facilitaron el surgimiento del llamado movimiento de santificación. Este avivamiento religioso se transformó, para 1830, en una corriente renovadora que afirmaba la tradición pietista de la santidad personal, rechazando la frialdad y "mundanalidad" de las grandes denominaciones protestantes norteamericanas.

Para 1833, la línea "calvinista" del movimiento de santificación centró sus operaciones en la Universidad de Oberlin, donde el famoso evangelista Charles Finney era presidente y Asa Mahan, vicepresidente. Durante su trabajo en Oberlin, Mahan redescubre la relación entre santificación y experiencia pentecostal, la cual expone en su famoso libro *The Baptism of the Holy Ghost* (El bautismo en el Espíritu Santo), publicado en 1870 [6].

Mahan afirmaba "que no necesitaba la fuerza del Espíritu Santo para llegar al cielo sino para enfrentar tareas concretas de orden político y ético-social" [7].

El movimiento de santificación desembocó en la creación de nuevas denominaciones, algunas de las cuales permanecen hasta hoy, como los nazarenos, los peregrinos, las Iglesias de Dios y la Alianza Cristiana y Misionera, entre otras.

---

[4] Hollenweger, W., *El pentecostalismo,* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976), p. 7.
[5] Dayton, Donald, *Theological Roots of Pentecostalism,* Michigan: Francis Ausbury Press, 1987.
[6] Dayton, Donald, "Doctrina del bautismo en el Espíritu Santo: surgimiento y significado", en: *Maná ministerial,* Vol. XIX, No. 3, Mayo-Junio 1979, Kansas City, p. 24.
[7] Hollenweger, W., *op. cit.,* p. 8

A fines del siglo XIX, los esfuerzos ético-sociales del movimiento de santificación caen en el olvido y quedan como saldo sus énfasis doctrinales en la conversión y la santificación, como dos experiencias espirituales bien diferenciadas.

2.1.2. Nacimiento del pentecostalismo en los Estados Unidos

Para fines del siglo pasado, Charles Parham, de origen metodista, inicia una radicalización del movimiento de santificación en su escuela bíblica de Topeka, Kansas. Los participantes recibieron fuertes experiencias emocionales, acompañadas de "hablar en lenguas" (glosolalia), lo cual fue reconocido como señal del bautismo en el Espíritu Santo.

En 1906, el predicador negro W. J. Seymour, alumno de Parham, organizó una serie de reuniones en el viejo edificio de una iglesia metodista en la Calle Azusa de Los Angeles. La misión de Azusa Street ha sido considerada como el punto de partida del movimiento pentecostal moderno [8]. Para Hollenweger, "la vivencia pentecostal de los Angeles" era una irrupción del entusiasmo religioso, frecuente en la historia de los negros norteamericanos, y la nominación pentecostal se le indilgó al movimiento a causa de la teoría de Parham sobre la glosolalia [9].

Por su origen humilde entre las capas pobres de la sociedad norteamericana, el pentecostalismo fue centro de ataques descalificatorios por parte de las iglesias tradicionales. Pese a esto, el movimiento se afianzó y posibilitó el surgimiento de nuevas y poderosas denominaciones que ejercerán una influencia decisiva en el origen y desarrollo de los pentecostalismos latinoamericanos, tales como Las Asambleas de Dios, Las Iglesias del Evangelio Cuadrangular, La Iglesia Pentecostal Unida, La Iglesia de la Fe Apostólica, entre muchas otras.

2.2. La penetración de las primeras sociedades protestantes en Venezuela

No fue el movimiento pentecostal el primer sector protestante en ingresar a Venezuela. Ya durante el siglo XIX es posible hablar de una importante presencia protestante a través de las iglesias para residentes extranjeros, quienes incluso llegaron a tener su propio cementerio en Caracas. También hubo incursiones del protestantismo en el siglo XIX por medio de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la Sociedad Bíblica Americana, y mediante la acción educativa que intentó el cuáquero Joseph Lancaster en Caracas, a principios de ese siglo [10].

---

[8] Algunos estudiosos del pentecostalismo consideran discutible esta afirmación.

[9] Hollenweger, W., *op. cit.*, p. 11.

[10] En mi trabajo *La presencia protestante en la Venezuela del siglo XIX,* para optar por la Maestría en Historia de las Américas en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas,

2.2.1. Los pioneros de la Biblia

Como en muchos países de América Latina, los primeros esfuerzos misioneros en Venezuela pueden atribuirse a los "colportores" de las Sociedades Bíblicas. En 1854, un agente de la Sociedad Bíblica Americana llamado Ramón Mansalvatge, repartió biblias en Caracas, teniendo como resultado una fuerte reacción del clero católico [11]. El 17 de enero de 1886 llegaron a La Guaira Andrés Murray Milne y Francisco Penzotti, quienes hacían un largo viaje por Suramérica, auspiciados por la Sociedad Bíblica Americana. Milne y Penzotti permanecieron varios meses en Venezuela y, aun cuando no pudieron colocar mucha literatura, se dedicaron a predicar en público, tanto en español como en inglés.

En 1887 el ex-misionero metodista en México W. M. Patterson, fue nombrado agente de la Sociedad Bíblica Americana para Caracas. Dos años después, Patterson murió víctima de una fiebre amarilla que contrajo mientras realizaba un viaje por el Río Orinoco. Poco después, en 1890, llegó José Nordwood para encargarse de la obra bíblica, pero permaneció poco tiempo en el país. La reacción antiprotestante del catolicismo venezolano fue recogida por alguno de estos pioneros. Patterson escribió que "...la prensa católica, el púlpito y el confesionario fueron todos empleados contra él y sus colpoltores" [12]. La Sociedad Bíblica Británica abrió una oficina en Caracas en 1911, aunque desde años antes sus colportores habían vendido la Biblia en varios estados del país [13].

2.2.2. El establecimiento de las primeras iglesias y el ingreso de las primeras sociedades misioneras

En 1884 llegó a Caracas la familia Bryant, con su hijo adoptivo Emilio Silva, para trabajar en el ferrocarril Caracas-La Guaira. Los Bryant celebraban servicios religiosos en algunas casas, y Emilio, quien trabajaba también en el ferrocarril, predicaba la Palabra logrando algunas conversiones. Cuando Penzotti y Milne visitaron el país en 1886, bautizaron algunos de estos creyentes. Precisamente, la familia Bryant y los Osuna fueron los pilares fundamentales de la primera comunidad protestante. La primera Iglesia organizada públicamente en Caracas fue la Iglesia "El Mesías", fundada en 1891 por los esposos Norwood, de confesión metodista [14].

---

analizó en forma pormenorizada la importancia y alcance de la acción protestante en Venezuela entre 1810-1891.

[11] Thompson, Neal, *Una obra silenciosa,* (Maracaibo: TEA, s. f.), p. 3

[12] Citado por Goslin, *Los evangélicos en la América Latina,* (Buenos Aires: La Aurora, 1956), p. 80.

[13] Thompson, *op. cit.,* p. 3

[14] Phillips, Arthur, *A History of the Presbyterian Church in Venezuela,* (Caracas: Presbyterian Mission Press, 1958), pp. 3-4. El profesor N. Tablante G. afirma que la Iglesia "El Mesías" fue fundada en 1878 por un directivo metodista. (Véase Ayerra J. , *op. cit.* , p. 12).

Se puede decir que la primera empresa evangelística formalmente apoyada por una denominación foránea, la llevó a cabo el Reverendo G. A. Bailley, quien pertenecía a la Alianza Cristiana y Misionera. Bailley, llegó a Venezuela en los primeros meses de 1897, y regresó a Estados Unidos tres años después. Su labor fue continuada por las misioneras A. C. Wood y Miss A. L. Stone. Algunos años después, la Alianza Cristiana y Misionera se retiró de Venezuela.

El 8 de agosto del mismo año en que llegó Bailley, ingresó al país el doctor Teodoro Pond, representante de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos. Tres años después, el 14 de enero, Pond instaló la Iglesia Presbiteriana "El Redentor" [15], la cual cumplió recientemente noventa años de haber sido fundada.

Desde esta fecha, hasta la llegada del primer misionero pentecostal en 1919, se puede detectar el ingreso de las varias corporaciones protestantes al país, en el siguiente orden cronológico:

—Los Hermanos de Plymouth o Asambleas, se instalan formalmente en el país en 1889 con la llegada de Carlos Bright, procedente de Inglaterra.

—En ese mismo año, David Finstrom y su esposa Carolina llegan al país representando a la *South American Evangelical Mission* (Misión Evangélica de Suramérica), con sede en Toronto, Canadá. Los Finstrom se establecieron en los Valles de Aragua.

—Thomas J. Bach y John Christiansen llegaron a Maracaibo el 17 de abril de 1906, para establecer iglesias protestantes con el auspicio de la Misión Alianza Escandinava, cuya sede central estaba en Chicago [16].

—Mr. Van Eddign llegó a Venezuela en 1914 para colaborar con el trabajo iniciado por Bailley, pero en 1920 se independizó para fundar la *Orinoco River Mission* (Misión del Río Orinoco), en varios estados orientales del país [17].

El informe rendido por la delegación venezolana al Congreso Evangelístico de Panamá, da cuenta de la presencia de 7 sociedades misioneras establecidas en el país, cuatro de ellas de procedencia norteamericana y tres de Inglaterra. Para ese entonces trabajaban en Venezuela 27 misioneros extranjeros, de los cuales 18 eran norteamericanos; se había organizado cuatro iglesias con un total de 139 miembros en plena comunión, y había 11 obreros nacionales.

---

[15] Beach, Harlan, Pond y otros. *Protestant Mission in South America,* (New York: Student Volunteer Movement for Foreign Mission, 1908), pp. 177-194.

[16] Christiansen, John, *Under the Southern Cross,* (Chicago: Missionary of the Scandinavian Alliance Mission, 1932), p. 18.

[17] Lewis, Alvin, "Una corta historia de la Misión del Río Orinoco", en: *La estrella de la mañana*. Edición Aniversario, 1967, pp. 372, 373, 392, 398.

Además, funcionaba una escuela auspiciada por la Iglesia Presbiteriana, con 45 alumnos [18].

3. Inicios del pentecostalismo en Venezuela

Para facilitar el análisis creemos que es posible dividir en cinco momentos la acción expansiva del pentecostalismo en Venezuela.

En primer lugar, estarían los esfuerzos iniciales protagonizados por Federico Bender. En la década de los cuarenta e inicios de los cincuenta es posible detectar un primer avance con el ingreso de las Asambleas de Dios. El proceso de fraccionamiento del pentecostalismo, producto de las tensiones internas en la última parte de los cincuenta, va a potenciar un segundo empuje difusivo. La tercera gran oleada fue en las décadas de los sesenta y los setenta, por la invasión sanacionista procedente del Caribe y Estados Unidos, y el ingreso de nuevas corporaciones pentecostales.

Una cuarta onda expansionista se habría dado en los últimos años de la década de los setenta y los ochenta, con gran influjo de la llamada iglesia electrónica. Este último fenómeno escapa a nuestro análisis por ser demasiado reciente y porque desbordaría el espacio cedido para esta exposición.

Antes de adentrarnos en el fenómeno pentecostal es pertinente echar un vistazo, en forma panorámica, a la situación de Venezuela a finales del siglo XIX y principios del XX. Sin pretensión de ser exhaustivos, creemos que es importante percibir el marco histórico donde se va a dar el proceso de penetración del pentecostalismo en nuestro país.

3.1. Breve visión general de la sociedad venezolana en la primera mitad del siglo XX

Para finales del siglo XIX y principios del XX, la economía venezolana era de tipo pre-capitalista. La riqueza básica cabalgaba sobre la producción cafetalera, la cual va a llenar la economía del país hasta 1925 y lo conectará con los centros capitalistas mundiales.

Desde los duros años de la hegemonía guzmancista, Venezuela cargaba una pesada deuda externa pública la cual, en 1880, había llegado a la cifra récord de 323 millones de bolívares.

La carga de la deuda obligaba al Estado a consagrarle a los acreedores extranjeros la mayor parte de su excedente y, aparte de Los Andes, donde se concentraba la riqueza cafetalera, el resto del país permanecía estancado y en la mayor pobreza [19].

---

[18] *Congress on Christian Work in Latin America Panamá,* (February, 1916, Committee on Cooperation in Latin America, 1917), tomo 3, pp. 498-500 y 509.

[19] Rangel, Domingo Alberto, *El proceso del capitalismo contemporáneo en Venezuela.* Caracas: UCV, 1968.

Hasta bien entrado el siglo XX, la mayor parte de la población se concentraba en las zonas rurales. El latifundio nutría el despotismo de los caudillos locales, algunos de los cuales lograban llegar a la capital para apoderarse de la conducción nacional.

Después del gobierno autocrático de Guzmán Blanco, hubo algunos breves ensayos democráticos que naufragaron bajo la larga dictadura de Juan Vicente Gómez. "El Benemérito" gobernó al país desde 1908 hasta su muerte, en 1936. Durante su administración la economía venezolana experimentó importantes cambios debido, sobre todo, a la penetración imperialista por medio de las compañías petroleras. Con el excedente petrolero, Gómez modernizó el ejército, construyó vías de comunicación y unificó al país, reduciendo bajo su hegemonía a los pequeños caudillos regionales [20].

En 20 años (1917-1937), la producción petrolera aumentó en un 152.284%; de esta manera Venezuela se articula al capitalismo mundial, pasando a ocupar en poco tiempo el segundo lugar en el mundo entre los países productores de petróleo [21].

A consecuencia de los cambios en la estructura económica se originó un vasto proceso migratorio, que cambió totalmente la estructura poblacional. Las zonas mineras y petroleras, así como las principales ciudades, se transforman en gigantescos imanes que atraen la población rural. En efecto, en 1926 el 85% de la población nacional era rural y el 15% urbana. Para 1961, sobre la base de una población total de 7.523.999 habitantes, el 62,5% era urbana y el 37,5% rural [22].

También en el aspecto religioso el país había sufrido cambios cruciales. A partir de 1870, durante el gobierno autocrático de Guzmán Blanco, estalla una seria crisis entre el Estado y la Iglesia Católica. El Presidente llega a proponer, incluso, la creación de una iglesia nacional. Se plantea y lleva a cabo en este período reformas constitucionales que amplían la libertad de cultos y permiten la entrada de la masonería al país.

Es en este marco histórico que hacen su entrada las sociedades protestantes, primero, y más tarde el movimiento pentecostal.

3.2. Los esfuerzos iniciales: Federico Bender

En la aurora de la Venezuela petrolera llega al país un estudiante de la Alianza Cristiana Misionera de Nyack, Nueva York, cuyo nombre es Geotes Frederick Bender [23]. Este había experimentado el bautismo

---

[20] Irazabal, Carlos, *Hacia la democracia,* (Caracas: José Agustín Catalá, Editor, 1974), pp. 203-205.

[21] *Ibid.,* pp. 208, 245.

[22] Figueroa, Brito, *Historia económica y social de Venezuela,* (Caracas: UCV, 1978), Tomo II, pp. 552-553.

[23] La Alianza Cristiana y Misionera era una de las iglesias resultantes del movimiento de santificación y fue fundada por el ex-ministro presbiteriano A. B. Simpson, en 1887. El dato

del Espíritu Santo y desde aquel momento sintió la necesidad de dedicarse a la labor misionera.

En una ocasión, mientras oraba en Nueva York, Bender recibió una visión donde se le presentaba claramente el mapa de Venezuela con la particularidad de que había solo una palabra en todo el mapa: "Barquisimeto". Bender buscó un libro de geografía y encontró que Barquisimeto era la ciudad capital del Estado Lara, uno de los veinte estados de Venezuela, e interpretó que a través de esta señal Dios le estaba llamando a servir en Venezuela. Bender y su esposa llegan a Barquisimeto en noviembre de 1919 [24]. Con el fin de ganar confianza entre la población, Bender se había buscado cartas de recomendación de varias casas comerciales neoyorquinas que tenían relaciones con comerciantes barquisimetanos. Según el testimonio de la hermana Cleotilde Cardoze, de Barquisimeto, quien conoció a Bender desde su llegada a Venezuela, éste se dedicaba al comercio de cueros en Nueva York y de ahí su conexión con las casas comerciales de aquella ciudad [25]. Al conocer los propósitos religiosos del misionero, los comerciantes le negaron apoyo, temerosos de entrar en conflicto con la jerarquía católica.

Bender cayó en una terrible depresión y cuando estaba a punto de volverse a su país, conoció por una extraordinaria casualidad a una familia que estuvo dispuesta a recibirlo y apoyarlo. Precisamente la familia de un sastre masón de nombre Federico Cardoze, padre de Cleotilde. El señor Cardoze no simpatizaba con el clero, con el cual mantenía frecuentes polémicas públicas utilizando la Biblia.

En la casa de otro masón, don Francisco de Paula Vásquez, se abrió el salón evangélico con el apoyo de varios masones de la ciudad, entre ellos el prominente abogado Urpiano Torrealba Alvarez. El salón fue inaugurado con una semana de conferencias dictadas por el Reverendo David Finstrom, procedente del Estado Aragua. La reacción clerical no se hizo esperar. El obispo Aguedo Felipe Alvarado, lanzó hojas volantes amenazando con la excomunión de los asistentes al culto fundado por Bender. La amenaza causó su efecto y varias familias quitaron su apoyo al pastor norteamericano.

---

según el cual Bender pertenecía a la ACM lo hemos tomado del libro de Stanley Howard Frodsham, *Con señales siguiendo.* Sin embargo, es poco probable que Bender viniese apoyado denominacionalmente por la ACM si bien, según testimonios de hermanos que lo conocieron, él no era propenso a conversar sobre su origen denominacional.

[24] Según Asdrúbal Ríos, Bender había estado en Caracas por primera vez en 1914, permaneciendo allí hasta 1916 cuando regresó a los Estados Unidos. Es posible que su primera estadía en Venezuela guardase relación con la labor que inició Bailley en Caracas por parte de la Alianza Cristiana y Misionera. Véase Ríos Asdrúbal, *De los pequeños principios a las grandes realizaciones,* (Maracaibo: Editorial Patmos, 1986), p. 103.

[25] El testimonio grabado de la hermana Cleotilde Cardoze me fue facilitado por el Rev. Samuel Soliván de las Asambleas de Dios, en un encuentro en Nueva York en septiembre de 1988. La hermana Cleotilde vive actualmente en Barquisimeto y es miembro de la Iglesia "Bethel", fundada por Bender.

El primer convertido fue un abogado de nombre Rafael Alvarado Tovar, con su familia, y tres años más tarde, el 21 de septiembre de 1922, se inauguró la primera capilla evangélica de Lara, con capacidad para trescientas personas: la Iglesia "Bethel" de Barquisimeto, la cual permanece hasta hoy.

Aparentemente, Bender había sido muy discreto al hablar de su origen denominacional y de su experiencia pentecostal. Una vez instalados en el templo "Bethel", Bender empezó a predicar sobre el derramamiento del Espíritu Santo, buscando un avivamiento que tardó algunos años en manifestarse. Se podría decir que las primeras experiencias pentecostales en Venezuela, hasta donde sabemos, se sucedieron alrededor de 1925 [26]. Felipe Vásquez y Alfonzo Gravina fueron —según el testimonio de la hermana Cardoze— los primeros bautizados en el Espíritu Santo. Vásquez fue el primer obrero nacional consagrado al ministerio pentecostal en Barquisimeto.

Como resultado de veinticuatro años de labor evangelística de los esposos Bender y sus colaboradores, se organizaron en Lara y zonas adyacentes varias iglesias de corte pentecostal, así como un instituto para la educación primaria en 1924 y un hogar para señoritas huérfanas, en 1927, denominado "Hogar de Paz" [27]. Todo esto en medio de una gran oposición de la jerarquía católica de Lara.

Bender rechazaba el uso de instrumentos populares (guitarra, cuatro, tambor), pero gustaba del uso de violines, flauta y órgano; éste era ejecutado por la señora Carolina de Bender, usando los *Himnos de gloria y Cantos de triunfo.*

El general Rafael María Velásquez, gobernador de Lara, se negó a prohibir los servicios pentecostales, apoyándose en las leyes sobre libertad de cultos; incluso protegió a los evangélicos de la persecución de algunos fanáticos católicos.

3.3. El ingreso de las Asambleas de Dios

En 1940 llega a Venezuela el Reverendo Irvin Olson, quien era de origen sueco y procedía de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos, Iglesia a la cual se había unido en 1935. Olson consiguió que Bender y el misionero Rodolfo Blatner, quien trabajaba en Coro para la Alianza Evangélica, se uniera a las Asambleas de Dios [28].

Olson pasa a Caracas en 1942 y funda en el Cerro de Belén lo que más tarde sería la famosa Iglesia Pentecostal de Catia, en la esquina de

---

[26] Véase S. H. Frosham, *op. cit.,* pp. 190-194.

[27] La hermana Amelia Rodríguez, quien se casaría el 17 de abril de 1945 con el Reverendo Exeario Sosa Luján, recibió su educación en este internado, bajo la dirección de los esposos Bender y la señorita Hilda Meyrick. Véase mi trabajo "La UEPV: una Iglesia con vocación solidaria", en: *El Informador Pentecostal.* Año III, No. 5, (Agosto 1989), pp. 9-13.

[28] Ayerra, Jacinto, *op. cit.,* pp. 95-96.

Gato Negro. Para el momento en que Bender se retira de Venezuela, en 1947, las Asambleas de Dios habían asumido el control del naciente movimiento pentecostal.

Ya para la segunda mitad de la década de los cuarenta, es posible precisar cuatro grandes centros de difusión del movimiento pentecostal en el país: Bethel y Sión, en Barquisimeto; el Templo Pentecostal de Catia, en Caracas; la Iglesia La Cruz, en Maracaibo, y la Iglesia de Coro.

Paralelo a las Asambleas de Dios, y por influencia de la labor de Bender, se fueron sucediendo experiencias pentecostales en varios puntos del país. El joven predicador Rafael Anzola, quien había trabajado con Bender en Barquisimeto, se trasladó a Caracas por los años cuarenta. Mientras Anzola visitaba una conferencia anual de las iglesias, organizadas por el misionero Finstrom en la Victoria, un grupo de hermanos procedentes de varios puntos del Estado Aragua fueron bautizados con el Espíritu Santo. La experiencia se propagó a Maracay y otras poblaciones del Valle, levantando la oposición del misionero quien amenazó con la expulsión de los "fanáticos" creyentes. Los hermanos de Maracay se apartaron y fundaron en el barrio Ciudad Tablitas, lo que más tarde sería la Iglesia Pentecostal Independiente "El Salvador" [29].

La plataforma de lanzamiento del pentecostalismo en el Zulia, tuvo sus inicios en la experiencia del bautismo del Espíritu Santo que recibió el pastor Sacramento Cobos. Este se había formado en el seno de las iglesias fundadas por la Misión Alianza Escandinava (OVICE), uniéndose a las Asambleas de Dios en 1947. En 1960, Cobos se retira de las Asambleas y organiza un movimiento de carácter local e independiente, alrededor de la Iglesia Pentecostal "La Cruz", de Maracaibo. Para 1980 este grupo contaba con más de 50 congregaciones en el Estado Zulia. Cobos dirigió este grupo hasta su muerte, cuando le sucedió su yerno José Inciarte [30]. De esta Iglesia han salido la mayoría de las iglesias pentecostales de Maracaibo, y actualmente es una de las iglesias más pujantes de esa ciudad petrolera.

4. Proceso de fraccionamiento y expansión

4.1. Surge la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana

Bajo la tutoría de los misioneros enviados por las Asambleas de Dios de los Estados Unidos, se fue desarrollando un liderazgo pentecostal criollo. Algunos de esos líderes entraron a prepararse en el Instituto

---

[29] Los datos anteriores nos fueron suministrados por una antigua líder pentecostal en Aragua, la hermana Teresa de Moreno, quien fue partícipe de esta experiencia en la Victoria y Maracay.

[30] Ayerra, J., *op. cit.*, pp. 96-97.

Bíblico Central (IBC), fundado en 1948 en Barquisimeto, bajo la dirección del misionero Howard Coffey [31].

La primera gran escisión que se de en el movimiento pentecostal venezolano no la protagonizó un egresado del IBC, sino un pastor campesino con antecedentes indígenas llamado Exeario Sosa Luján. Sosa había sido alentado por Bender a incorporarse a la labor pastoral, y desde 1946 planteaba la necesidad de agrupar las iglesias fundadas por el misionero norteamericano en el occidente del país. La actitud sectaria que representaban los misioneros de las Asambleas de Dios, chocó contra la posición de apertura hacia las otras iglesias no pentecostales sostenidas por un grupo importante de pastores nacionales, interpretados por Sosa. La ruptura se dio en 1957, cuando el Reverendo Sosa ocupaba la Superintendencia General de las Asambleas de Dios en Venezuela. Precisamente el 12 de enero de ese mismo año los pastores deciden separarse de la iglesia madre, adoptando el nombre de "Asamblea de Dios", diferenciándose de la denominación de origen sólo por la letra "s".

En la primera Convención de este nuevo grupo, celebrada en agosto de 1957 en Santa Bárbara de Zulia, adoptaron el nombre de Unión Evangélica Pentecostal Venezolana y fue elegido el Reverendo Sosa como presidente [32].

4.2. La ofensiva expansionista de la Iglesia "Ebenezer"

El movimiento conocido en su origen con el nombre de Ebenezer, surgió de la experiencia carismática de un grupo de cristianos pertenecientes a la Iglesia Bautista de Barquisimeto. En los primeros años de la década de los sesenta este grupo, liderado por el carismático pastor Oscar Galdona, lanzó una ofensiva expansionista a través de cruzadas de "sanidad divina". Galdona se había conectado con la Asociación para el Avivamiento de los Milagros, en los Estados Unidos, fundada por el famoso evangelista Asa Alonzo Allen, con sede en Tombstone, Arizona.

El movimiento fundado por Galdona llegó a tener muchas congregaciones a lo largo y ancho del país, pero la decisión adoptada por éste de abrazar la corriente antitrinitaria "Sólo Jesús", inspirada por Williams Braham en Estados Unidos, fraccionó la naciente organización en varias partes.

La Asociación "Emmanuel", una de las fracciones de Ebenezer, quedó con unas veinticinco iglesias con dos polos de trabajo en el país: Caracas y Puerto La Cruz. Los pastores más sobresalientes en esta

---

31 Ríos Asdrúbal, *op. cit.*, p. 107.

32 Véase mi trabajo ya citado, "La UEPV: una Iglesia con vocación solidaria".

división fueron los reverendos Antonio González, de Caracas, y David Andrade, de Puerto La Cruz.

La Asociación "Peniel", otra fracción de Ebenezer, quedó con un alto porcentaje de las iglesias. Otras congregaciones, con sus pastores, decidieron trabajar en forma independiente. El grupo hegemonizado por Galdona quedó con unas 68 iglesias y tomó el nombre de "Nueva Revelación".

4.3. La Iglesia Evangélica Pentecostal de Las Acacias

Otra escisión sufrida por las Asambleas de Dios en los años cincuenta dio lugar a la formación de una congregación que cobrará notoriedad en la historia del pentecostalismo en Venezuela: la Iglesia Evangélica Pentecostal de Las Acacias.

En el crepúsculo de los años cuarenta el Reverendo Irvin Olson, quien había introducido las Asambleas de Dios al país, regresa a Estados Unidos, volviendo a Venezuela en 1952. Con algunos elementos pertenecientes al Templo Pentecostal de Catia, Olson organiza una nueva congregación en el barrio Las Acacias de Caracas, y la separa de las Asambleas de Dios en 1954. Muerto Olson, su hijo Samuel asume el pastorado imprimiéndole una inteligente dirección a la iglesia. Actualmente la congregación cuenta con unos cuatro mil miembros que se reúnen en las instalaciones de un antiguo teatro.

4.4. La invasión de predicadores sanacionistas

Atraídos por la floreciente economía petrolera del país y por el nuevo clima de libertades que se respiraba en los inicios de los años sesenta, llegaron al país un número considerable de evangelistas llamados de "sanidad divina". Uno de los más destacados fue A. A. Allen, a quien hemos hecho referencia al comentar del movimiento Ebenezer.

Inspirados en los predicadores sanacionistas norteamericanos, se fundó en Puerto Rico la Asociación Panamericana de Evangelismo, bajo la dirección de los reverendos Eugenio y Raimundo Jiménez.

Las llamadas Campañas Nacionales de Fe que auspició la referida asociación, comenzaron tímidamente en el Nuevo Circo de Caracas, a principios de junio de 1961, dirigidas por Eugenio Jiménez. Poco a poco se fueron sucediendo curaciones extraordinarias que la prensa se encargó de publicitar tanto, que las reuniones se mantuvieron durante siete semanas con una asistencia promedio de veinte mil personas por noche. Estas Campañas de Fe se extendieron a las principales ciudades del país, y abrieron las puertas a un sinnúmero de predicadores foráneos.

Los juicios de valor sobre la acción de esta invasión sanacionista escapan a los propósitos de este trabajo pero, a no dudarlo, las Campañas

de Fe dieron impulso a buena parte de las iglesias pentecostales establecidas, facilitaron la cooperación interdenominacional y potenciaron la fundación de nuevas iglesias pentecostales de corte independiente.

4.5. El surgimiento de movimientos autóctonos y el ingreso de nuevas corporaciones pentecostales

Cada uno de los movimientos pentecostales significativos en Venezuela ha sufrido uno o varios procesos divisionistas que han permitido el surgimiento de nuevos grupos, los cuales a su vez, han sufrido nuevos fraccionamientos. Sería harto laborioso seguir la pista a cada uno de ellos, no obstante es necesario reconocer que estas escisiones en cadena han sido factor determinante de la expansión pentecostal en Venezuela. Mencionemos sólo algunas de ellas:

—En Maracay, como resultado de una división de la Iglesia Pentecostal El Salvador a comienzos de los años sesenta, se fundó un pequeño movimiento de carácter regional denominado Iglesias Evangélicas Pentecostales Libres.
—En 1979 brotó otra: la Confraternidad Pentecostal de las Asambleas de Dios, bajo el liderazgo de Valentín Vale. Es otra escisión de las originales Asambleas de Dios.
—Al final de la década de los setenta, la Iglesia pentecostal de Las Asambleas de Dios en Petare se separó bajo el pastorado de Pedro Ortiz, quien inició un nuevo movimiento de iglesias pentecostales en cooperación con iglesias de Brasil. Recientemente, por un enfrentamiento con los brasileños, el mismo líder decidió separarse de nuevo y actualmente trabaja en la fundación de nuevas iglesias pentecostales en sectores rurales del país.
—En el Oriente del país se organizaron iglesias de las Asambleas de Dios y de allí surgieron, a su vez, congregaciones independientes como las fundadas por José Bastidas en los años sesenta.
—Obra Evangélica "La Luz del Mundo".

Casi todos los movimientos pentecostales de carácter "autóctono" en Venezuela, han surgido bajo la conducción de un líder más o menos carismático con características de caudillo. Este es también el caso de "La Luz del Mundo". Un excéntrico piloto de la Fuerza Aérea Venezolana, el capitán Jaime Banks Puerta, fue el fundador de este singular grupo pentecostal. El Hermano Puerta, como es conocido, empezó una moderada acción evangelística en Guanare (Portuguesa) en 1968, mientras trabajaba como piloto en una compañía de fumigación. En 1977 se retira de la compañía y se lanza a una empresa religiosa de carácter sanacionista, que lo ha llevado a fundar iglesias, no sólo en

casi todos los veinte estados del país, sino también en veinte países del mundo incluyendo España, Alemania e Israel. La sede de "La Luz del Mundo Internacional" está en Jerusalén, desde donde el pastor Puerta y su corporación han emprendido una decidida campaña mundial a favor del pueblo de Israel. La particular interpretación teológica de esta organización pentecostal de origen "llanero", insiste en la preferencia de Dios por el pueblo de Israel y en Jerusalén como centro principal de la manifestación de Dios en la historia. Por esta acción pro-judía, la alcaldía de Jerusalén le impuso la condecoración "León de la Tribu de Judá" al pastor Banks Puerta en 1987 [33].

En entrevista reciente con el pastor Domingo Arango, de Caracas, se nos informó que la organización cuenta actualmente con más de 700 iglesias organizadas y más de dos mil centros de predicación en Venezuela.

Mencionemos ahora algunas de las nuevas denominaciones pentecostales que han ingresado al país:

—La Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, la cual ingresó al país desde Colombia en 1954, y que para 1980 tenía unas veinticinco congregaciones establecidas en Venezuela.

—La Iglesia Pentecostal Unida, con unos veinte años de historia en el país. Procede de la Iglesia Pentecostal Unida norteamericana, que tiene su sede en San Luis, Missouri.

—La Iglesia de Dios Pentecostal, fundada en 1962 y apoyada por la rama de la Iglesia de Dios en Puerto Rico.

—A comienzos de los ochenta ingresó al país la "Iglesia de Santidad Pentecostal", también procedente de los Estados Unidos.

5. Primeras estimaciones sobre la presencia pentecostal en Venezuela

5.1. Hacia un pentecostalismo independiente

En este primer acercamiento esquemático, nos permitimos afirmar que el pentecostalismo venezolano es parte del proceso de penetración que realizaron las sociedades protestantes desde los países industrializados (Inglaterra y Estados Unidos), hacia América Latina. Se trata, por lo tanto, de un pentecostalismo permeado por influencias exógenas, tanto en lo doctrinal como en su práctica. Esto no significa que no podamos hablar de un pentecostalismo autóctono. Si por autóctono entendemos la búsqueda de una doctrina religiosa identificada con los valores de la nacionalidad venezolana, nuestro pentecostalismo está aún lejos de ser autóctono. Si lo autóctono es percibido como un

---

[33] Véase *Noticias Cristo Sana* Nº 2, Edición Especial, 1988.

proceso de independencia de las directrices foráneas y de mayor responsabilidad en el sostén económico de las iglesias, el pentecostalismo venezolano es autóctono en una medida importante.

5.2. El neopentecostalismo desarrollista

La procedencia del pentecostalismo venezolano y su posterior desarrollo lo ubica, hablando en términos generales, en una línea conservadora en lo político y fundamentalista en lo teológico. La anterior afirmación no puede ser alegremente globalizada. En la concepción estereotipada se nos ha dicho que el pentecostal venezolano típico no tiene inquietudes sobre la necesidad de cambio social. El énfasis en nuestro movimiento pentecostal ha estado centrado en la necesidad de cambiar a los individuos, y esto sólo es posible —según se afirma— mediante un encuentro con Cristo y una experiencia con el Espíritu Santo. Visto así, una vida que se encuentra con Dios tiene su vida particular resuelta, y el único reto que el mundo le presenta es "traer almas a Cristo". Este ha sido, y sigue siendo, el mensaje central.

Sin embargo, en los últimos años se ha asomado con cierta fuerza un neopentecostalismo desarrollista que reclama como centro de su acción evangelizadora no ya a "los pobres de la tierra", sino a las clases altas y medias; enfatiza la construcción de "iglesias poderosas" en lo numérico y en lo económico, como resultado de las bendiciones de Dios; privilegia una fuerte presencia en los medios masivos de comunicación y ejecuta programas de corte asistencialista, con énfasis en la recuperación de jóvenes drogadictos.

5.3. La emergencia de un pentecostalismo solidario

Con estos primeros elementos no nos atrevemos a hablar de un pentecostalismo liberador, por las implicaciones teológicas y políticas que ese concepto tiene. Preferimos hablar del surgimiento y posibilidades de una expresión pentecostal ecuménica de línea solidaria. Este es el caso, en concreto, de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana la cual, por su temprana ruptura con la línea sectaria original y la práctica político-solidaria de su líder fundador, logró incorporar discusiones de orden político-social entre su liderazgo fundamental. Esta línea solidaria ha tenido continuidad en ciertos líderes jóvenes, los cuales han sido permeados, de una u otra manera, por la discusión en torno a la teología de la liberación. Tal apertura ha posibilitado la incorporación de algunos líderes y pastores de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana a organismos de lucha comunitaria y a actividades con pronunciamientos de orden solidario.

Capítulo V

El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina

Juan Sepúlveda

Introducción

El movimiento pentecostal, en sus diversas expresiones, aparece claramente hoy como una de las expresiones más dinámicas del cristianismo, tanto por su rápido crecimiento, como por el carácter altamente militante de sus fieles.

Algunas proyecciones hablan de que hacia fines de siglo, los miembros de las corrientes pentecostales alcanzarían los 250 millones, concentrándose sobre todo en los países del Tercer Mundo [1].

Particularmente sorprendente para muchos es el fuerte crecimiento del pentecostalismo en América Latina, un continente que hasta 1910 —año de la Conferencia de Edimburgo— era considerado, especialmente por el protestantismo europeo, como un área ya evangelizada por la Iglesia Católica. Sin embargo, en algunos países más tempranamente (como Chile y Brasil), en otros más tardíamente (como Centroamérica y el Caribe), el movimiento pentecostal comenzó a desarrollar una dinámica de crecimiento sin precedentes. Aún hoy, comunidades que por siglos resistieron a los conquistadores, parecen descubrir en el pentecostalismo una vía de integración [2]. No es aventurado sostener que el avance del protestantismo, en su expresión popular pentecostal, está produciendo un profundo cambio en el campo religioso latinoamericano. Para el observador católico esto es todavía más

[1] Cfr. Walter Hollenweger, "'After Twenty Years' Research on Pentecostalism", en: *International Review of Mission*, enero 1986, pp. 3ss.

[2] Cfr. Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Editorial Vuelta, 1989.

relevante, si consideramos que América Latina es el principal continente católico (41%) [3].

Sobre este fenómeno me han pedido hacer una contribución. Sin embargo, nos encontramos con una limitación de partida: no existe información confiable sobre el crecimiento pentecostal en los diversos países de América Latina, y cuando existe, no es de fácil acceso. De allí que no estamos en condiciones de presentar un inventario medianamente serio de la situación actual del crecimiento pentecostal en el continente.

Entonces, nuestro propósito en este trabajo es más modesto. Partiendo del caso que más conocemos —el chileno—, y siguiendo a autores que han investigado sobre todo los casos de Chile y Brasil, intentaremos realizar una lectura crítica de las hipótesis explicativas del crecimiento pentecostal. Luego, en un segundo momento, plantearemos algunas reflexiones, o mejor dicho, preguntas, acerca del sentido del crecimiento, esto es, del *para qué del crecimiento* pentecostal.

1. Las explicaciones del crecimiento pentecostal

Naturalmente, el propio pentecostalismo atribuye el éxito de su acción proselitista —para los pentecostales, esta no es una mala palabra— a la fuerza del Espíritu que los anima. Sin el ánimo de discutir esta afirmación de fe —que seguramente será analizada en el contexto de otras ponencias más propiamente teológicas—, lo que intentaremos es resumir algunas de las explicaciones que, desde el campo de las ciencias sociales, se han propuesto sobre el sorprendente crecimiento pentecostal [4]. La presentación de las distintas aproximaciones será breve, para luego extendernos en una elaboración propia que intenta recoger los aspectos que nos parecen válidos de las aproximaciones presentadas.

1.1. Las explicaciones sociológicas: el pentecostalismo emerge y se desarrolla en el seno de una sociedad en transición

Prácticamente todas las explicaciones sociológicas más conocidas y citadas del crecimiento pentecostal —referidas a Brasil y Chile—, parten de un mismo paradigma socio-analítico: el proceso de *transición* o cambio desde una sociedad básicamente *agraria*, tradicional y autoritaria (señorial), hacia una sociedad básicamente urbana, industrial,

---

[3] Spoerer, Sergio, *Las transformaciones del campo religioso en América Latina: un ensayo de interpretación* [s.n.t.]. Mimeo.

[4] Una buena síntesis de los enfoques más conocidos se encuentra en el trabajo de Carmen Galilea y Renato Poblete, S. J., *Movimiento pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*, (Santiago: Centro Bellarmino, 1984), pp. 7-36

moderna y democrática. En el marco de este proceso lento pero irreversible, que marca gran parte de la historia de nuestras sociedades en el presente siglo, el pentecostalismo emerge como una de las expresiones o síntomas del cambio.

Algunos autores ligarán el crecimiento del pentecostalismo fundamentalmente al proceso de urbanización, ya sea como expresión de rechazo a los efectos negativos de la urbanización [5], ya sea que se vea la urbanización como una condición de posibilidad para la expansión pentecostal.

Así, Emilio Willems, uno de los estudiosos importantes del fenómeno, cree poder demostrar que en aquellos sectores donde más profunda era la crisis del sistema oligárquico tradicional y, por lo tanto más avanzada la democratización, como ocurre en los espacios urbanos, las condiciones para la disidencia religiosa y la aceptación del pentecostalismo eran más favorables. Para él, "la aceptación del protestantismo es una reacción a los cambios en el modo tradicional de vivir" [6]. Entonces, el crecimiento del pentecostalismo se vería favorecido por el quiebre de la sociedad y la cultura tradicionales, quiebre que alcanza su plenitud en el espacio urbano. A su vez, el pentecostalismo será visto por este autor como cierta manifestación de *modernidad,* como paso adelante en el proceso democratizador.

Sin duda, el autor que desarrolló esta perspectiva de un modo más acabado es Christian Lalive d'Epinay, sociólogo suizo que estudió el pentecostalismo chileno por los años 1965-66 [7]. Lalive, observando la curva del crecimiento evangélico en Chile entre 1920 y 1960 (la curva se refiere a los evangélicos en su conjunto, pero se presume que tal crecimiento se debe fundamentalmente al movimiento pentecostal), pronto se dio cuenta de que el "salto" se produce alrededor de 1930. Hasta entonces, el pentecostalismo había crecido levemente por encima del crecimiento de la población, y en parte por desprendimientos de muchas iglesias protestantes tradicionales. Pero desde entonces, se desencadena un crecimiento explosivo.

La coincidencia entre el año del salto en el crecimiento pentecostal, y el momento culminante de la gran depresión (años 1929-30), lleva rápidamente a Lalive a sacar conclusiones. La crisis de los treinta representa para Chile el fin del proceso de declinación de la sociedad tradicional, con su "modelo de desarrollo hacia afuera" (Aníbal Pinto)

---

[5] Cf. Cesar, Waldo, "Urbanção e Religiosidade Popular", en: *Revista Vozes,* 1974, pp. 19-28. Una discusión de estos enfoques puede encontrarse en F.C. Rolim, *Religião e classes populares.* Petropolis: E. Vozes, 1980.

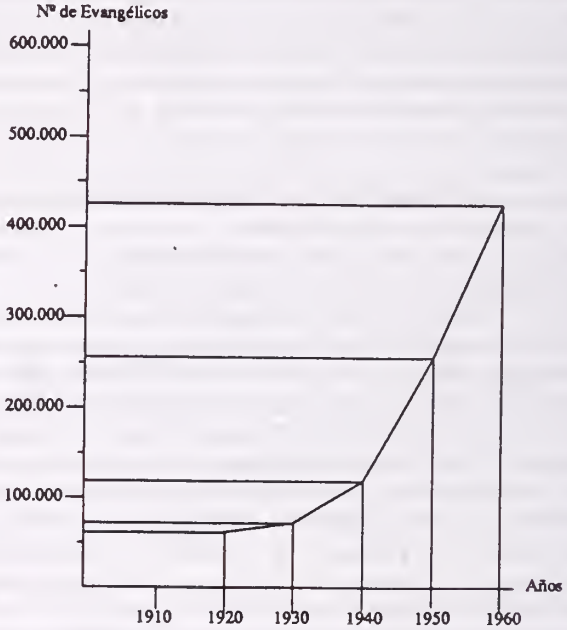
[6] Willems, E., "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en: D'Antonio y otros, *Religión, revolución y reforma,* (Barcelona: Herder, 1967), p. 181; Willems, E., *The followers of News faith.* Nashville: Vanderblilt, 1967.

[7] D' Epinay, Lalive, *El refugio de las masas.* Santiago: Editorial del Pacífico, 1968; *Religion, dynamique sociale et dépendance: les protestans en Argentina et au Chilí,* Paris: La Haya, 1975.

centrado en las exportaciones agrícolas y mineras. La crisis de la minería del salitre, a principios de siglo, y el cierre de los mercados para la exportación agrícola, producirán una gran crisis en la sociedad tradicional, teniendo como efecto social central la expulsión de población desde el campo y las salitreras del norte hacia las ciudades.

Gráfico No. 1

Crecimiento evangélico según censos de población



Como estrategia de salida a la crisis, Chile empieza a dar, hacia fines de los treinta, los primeros pasos hacia la industralización sustitutiva de importaciones, iniciándose un "modelo de desarrollo hacia adentro" (A. Pinto), es decir, orientado al mercado interno. El problema es que el ritmo de la crisis de las economías tradicionales es mucho más veloz que el ritmo de crecimiento de la naciente industria, incapaz de absorber la mano de obra disponible. Comienza así el fenómeno del crecimiento de las ciudades, caracterizado por la creación de áreas marginadas o bolsones de pobreza.

El efecto que tiene en la población el desajuste normal causado por el cambio de un tipo de sociedad a otra, agravado por la lentitud con que la industria va absorbiendo la mano de obra desocupada, Lalive lo

define mediante el concepto de *anomía,* tomado de Durkheim, famoso sociólogo francés. La anomía se refiere a un vacío en las normas o reglamentación que orienta la vida de las personas en la sociedad. Lalive encuentra en este fenómeno la explicación del éxito pentecostal:

> El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición [8].

Pero mientras Willems tendía a relacionar el pentecostalismo con la modernidad urbana, y como un refuerzo de ésta (una vía eficaz de incorporación a la modernidad), Lalive lo verá como una reconstrucción idealizada de la sociedad tradicional. Es decir, para las masas desarraigadas y desorientadas por la destrucción de los patrones culturales y sociales, el pentecostalismo les ofrece una comunidad de sustitución. Este tema Lalive lo desarrolla sobre todo en su comparación entre la estructura de la hacienda, símbolo y manifestación básica de la sociedad tradicional, y la estructura de la comunidad pentecostal. Así, el pentecostal va a vivir más orientado hacia el pasado tradicional que hacia la modernidad en gestación.

La interpretación de Lalive, que hemos desarrollado más extensamente por su influencia en los estudios pentecostales en todo el mundo, puede sintetizarse con el siguiente esquema:

Crisis de la sociedad tradicional (hacienda)	*Anomía*	Reconstrucción idealizada de la sociedad tradicional por la comunidad pentecostal	*nuevo nomos*

1.2. Las explicaciones psicosociales: la búsqueda de comunidad

Aunque el concepto de "anomía" es eminentemente psicosocial, el acento de Lalive está puesto sobre todo en los condicionantes estructurales que hacen posible el éxito pentecostal. Existe, sin embargo, otro tipo de explicaciones —tal vez complementarias y no opuestas a la anterior— que ponen el acento en las características masificantes y despersonalizantes de las urbes modernas. Más allá de la pregunta de si el proceso de modernización y urbanización es un proceso terminado o inconcluso, constata como una característica de la urbe moderna su masividad. Las relaciones cara a cara tienden a desaparecer en estas

---

[8] D'Epinay, Lalive, *El refugio de las masas, op. cit.,* p. 62.

sociedades, donde las relaciones pasan a ser *mediatizadas* por instituciones, por papeles, por documentos, más que por las personas.

Como una reacción ante este efecto anómico de las ciudades modernas —que afecta aun a los integrados y no sólo a los excluidos—, se constata una tendencia a la búsqueda de comunidad, búsqueda que conlleva la necesidad de un "nosotros", de un sentido más claro del "rol" o del lugar que se ocupa, y de un sentido de dependencia o pertenencia a un grupo que tiene rasgos de protector.

Aunque este enfoque no ha sido tan desarrollado como el anterior en referencia al pentecostalismo, Renato Poblete, sacerdote jesuita chileno, lo aplicó al estudio de comunidades pentecostales de puertorriqueños en Nueva York [9], y ha servido de marco de referencia para los acercamientos de investigaciones católicas respecto del fenómeno pentecostal (Centro Bellarmino, por ejemplo). El matiz que diferencia este enfoque del anterior, es el siguiente: en el primero, la anomía aparece como producto de una transición, esto es, de un proceso inconcluso. En este segundo enfoque, la anomía aparece como una característica permanente o consustancial de la vida en las urbes modernas.

1.3. Las explicaciones pastorales: la "sed de Dios" y los vacíos que dejan las iglesias tradicionales

Otro tipo de explicación muy frecuente en observadores católicos, refiere el éxito de la implantación pentecostal a la dimensión fuertemente religiosa de la cultura popular. Dicho en palabras de Ignacio Vergara [10], la "sed de Dios" que tiene el pueblo. Desde esta perspectiva, el éxito del pentecostalismo se transforma en una crítica a la Iglesia Católica que, incapaz de responder eficazmente a la necesidad religiosa del pueblo, deja vacíos que llena el pentecostalismo, u otros movimientos religiosos. Uno de los primeros en señalar esta línea de interpretación fue el padre Alberto Hurtado, con su famoso escrito *¿Es Chile un país católico?* [11].

Desde esta perspectiva, el pentecostalismo crece cosechando de los vacíos que deja la Iglesia Católica, ya sea por la falta de vocaciones sacerdotales (la cantidad de fieles por sacerdote católico es extraordinariamente mayor que la de los fieles por pastor evangélico); por la debilidad de la catequesis (falta de cultura religiosa del pueblo); por la falta de sentido comunitario de la estructura parroquial; por la frialdad y formalismo de la liturgia; la poca preocupación misionera, por suponer que todo el pueblo es católico, etc. En una versión tal vez

---

[9] Poblete, Renato. "Sectarismo portorriqueño", en: *Sondeos*. No. 55, New York: Centro Intercomunal de Documentación, 1969.

[10] Vergara, Ignacio, *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1962.

[11] Hurtado, Alberto, *¿Es Chile un país católico?* Santiago: Ediciones Esplendor, 1941.

más ideologizada, recientemente se ha dicho que el pentecostalismo ha cosechado los frutos de los vacíos dejados por una Iglesia Católica excesivamente ocupada en cuestiones contingentes. La clave del pentecostalismo sería no ceder a la tentación de la política, como lo ha hecho la Iglesia Católica [12].

Este tipo de enfoque ha llevado a decir al conocido Pierre Chaunu que el éxito del proselitismo protestante representa un ejemplo de "catolicismo de sustitución" [13]. En esta misma línea, no son pocos los teólogos católicos que ven en el desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base una influencia y/o reacción al modelo pentecostal.

2. Una lectura crítica de las explicaciones más frecuentes

Intentaremos ahora proponer una revisión crítica de estas hipótesis explicativas, como base para nuestra propia interpretación. A efectos de ordenar los factores explicativos del éxito pentecostal, queremos tomar prestada una hipótesis de trabajo del propio Lalive d'Epinay, y que a nuestro juicio, él mismo no le saca provecho suficiente:

> La adopción de un credo religioso nuevo y extranjero por una fracción importante de la población, depende primeramente de la presencia de problemas, tensiones y necesidades de orden diverso en el interior de la población, a las cuales el credo religioso aporta las respuestas y las soluciones eficaces; y en segundo lugar, de la traducción del credo religioso y el sistema sociocultural que lo sostiene, al lenguaje social y cultural del nuevo contexto geohistórico [14].

2.1. Factores externos del crecimiento pentecostal

La hipótesis de trabajo nos invita, en primer lugar, a relacionar el éxito de una propuesta religiosa nueva con la presencia de ciertas tensiones, necesidades o carencias en la sociedad en su conjunto y que afectan particularmente a determinados sectores que, por lo mismo, son más receptivos a "propuestas de salvación".

Sin duda, las primeras explicaciones expuestas operan bajo este supuesto, también parcialmente la segunda. Veamos cuáles son sus problemas.

En primer lugar, queremos señalar las limitaciones de la visión dicotómica de la sociedad de la que parten: sociedad tradicional versus sociedad moderna. Siguiendo en forma legalista este esquema, el pente-

[12] Cf. Vial, Gonzalo. *Historia de Chile (1891-1973)* (s.n.t.) Vol I, Tomo II, pp. 843-844.
[13] Citado por Jean Meyer, *op. cit.*, p. 291.
[14] D'Epinay, Lalive, *Religion, dynamique sociales et dependance...*, *op. cit.*, p. 167.

costalismo sería por esencia transitorio, y tendería a desaparecer, o por lo menos a estabilizarse, una vez que la transición haya concluido. La segunda explicación, por lo menos da cuenta del carácter anomizante de la propia sociedad moderna. Sin embargo, el problema es más profundo.

El propio Lalive, en un trabajo posterior [15], asume que la idea de transición es ilusoria. Tan pronto como se coloca la sociedad chilena en el contexto del sistema capitalista mundial, lo que parecía un rasgo transitorio de una sociedad en cambio, deviene en característica estructural de una sociedad dependiente. Así, la crisis a la que el pentecostalismo parece ofrecer respuesta no es una crisis transitoria, sino permanente.

Pero tal vez la crítica más fuerte viene del campo de la historia, que habitualmente desafía las simplificaciones de los paradigmas sociológicos. Así, por ejemplo, el historiador Gabriel Salazar señala que la crisis de la estructura de la hacienda, tiene una historia mucho más larga: la ruptura mayor del campesinado con la estructura de la hacienda se produjo mucho antes, a comienzos del siglo XX; como sistema de relaciones de producción, la crisis viene desde 1910; y como sistema político, su crisis es posterior a 1950, para terminar en 1965 con la ley de Reforma Agraria. Para esta autor, en consecuencia, "en tanto fenómeno de cultura popular", la emergencia del movimiento pentecostal debería asumirse como una "situación inherente a la dinámica de esa cultura popular" [16]. Esto significa que las mayorías populares que durante el siglo XIX habrían desarrollado una cultura popular fuertemente auto-referida (simbolizada en la asertividad del "roto" chileno), sufrieron a inicios del presente siglo un cierto bloqueo e involución, provocado sobre todo por la pérdida de la posibilidad de movilidad territorial y la necesidad de integrarse al sistema dominante. Para estas mayorías, de pronto había un solo camino:

> ...allegarse al densamente apretado bolsón de conventillos, para esperar, empapados de hedor, excrementos, alcohol, violencia y prostitución, que la industria acelerara su tranco [17].

De todos modos, con mayor rigor histórico, Gabriel Salazar llega a una constatación similar a la que Lalive designó con el concepto de anomia. Desde la perspectiva distinta de una investigación en la que me ha tocado participar mínimamente [18], se ha señalado que la crisis que

---

[15] D' Epinay, Lalive, "Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo", en: Varios, *Dependencia y estructura de clases en América Latina.* Buenos Aires: Megápolis, 1975.

[16] *Religiosidad popular en Chile: algunos problemas históricos del movimiento pentecostal.* Mimeo [s.n.t.] , 1986.

[17] *Ibid.,* p. 4.

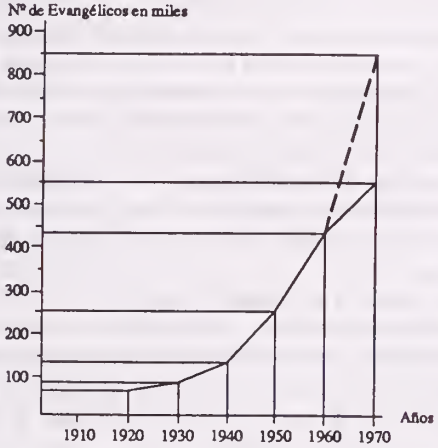
[18] Palma, Samuel; Canales, Manuel; Villela, Hugo; Sepúlveda, Juan. *La subjetividad popular y la religión de los sectores populares. El campo pentecostal.* Santiago: SEPADE,

viven los sectores populares que adhieren al pentecostalismo, no debería expresarse en términos de anomia. El problema no es la falta de normas, de reglas, de metas que orientan la vida de los sujetos. El problema es más bien que las normas que propone la sociedad, la biografía aceptable para la sociedad, es inalcanzable para una buena parte de la población. De allí surge una situación de frustración muy grande, la sensación de caída, de perderse, por ser incapaz de construir un proyecto de vida, una biografía como la que prescribe la sociedad. Se trata, por lo tanto, de una *crisis de sentido*. En este contexto, la experiencia pentecostal se presenta como una oportunidad de una *biografía vivible*, con un sentido posible para la vida, radicalmente distinto al que propone la sociedad.

Desde nuestra perspectiva, y recopilando los aportes precedentes, el pentecostalismo aparece como una respuesta religiosa eficaz a una crisis de los sectores populares, que llámese anomía o déficit de sentido, da cuenta de un riesgo permanente de perderse. No obstante, el crecimiento del pentecostalismo será mayor (ha sido así) mientras no existan otras propuestas capaces de dar respuestas eficaces, sean estas religiosas o políticas. Así por ejemplo, cuando junto al pentecostalismo la sociedad ofreció otras posibilidades de comunidad, otras propuestas de sentido eficaces, el pentecostalismo tendió a crecer en un ritmo menor, como lo muestra el siguiente gráfico:

Gráfico No. 2

Crecimiento de los evangélicos en Chile



Datos según censos oficiales
—— Curva de crecimiento entre 1920-1970
..... Crecimiento esperable entre 1960-1970 de acuerdo a la tendencia de 1930 a 1960

1987. Mimeo. Una síntesis de este trabajo se encuentra en: Sepúlveda, Juan "Pentecostalism as Popular Religiosity, en: *International Review of Mission*, Enero 1989, pp. 80-88.

2.2. Factores internos del crecimiento pentecostal

La segunda proposición de la hipótesis indica que no basta con la presencia de problemas en la sociedad para que un movimiento religioso tenga éxito. Es necesario que las características de tal movimiento le hagan capaz de responder eficazmente a tales necesidades. De no ser así, cualquier creencia, cualquier ideología, tendría éxito en situaciones de crisis.

Sin embargo, ninguna de las explicaciones reseñadas desarrolla suficientemente este aspecto. La explicación que hemos llamado pastoral aludiría indirectamente a estas características propias o internas del pentecostalismo, al señalar las carencias de la práctica católica. No obstante, el propio Lalive, autor de la hipótesis en cuestión, desarrolla muy débilmente este aspecto.

Francisco Cartaxo Rolim, estudioso brasileño, ha señalado que la mayoría de los investigadores se han preocupado más por mostrar lo que el pentecostalismo *hace* en la sociedad, que por lo que *es*. Así, el movimiento suele ser reducido a un dispositivo con cierta funcionalidad social, ignorando su estructura específicamente religiosa [19].

En esta dirección, y aunque con poco desarrollo, Lalive señala que el discurso y las prácticas religiosas del pentecostalismo están relacionados —en una compleja dinámica de continuidad y discontinuidad— con la cultura popular, y específicamente con el modo de expresarse religiosamente del pueblo. De esta forma, el pentecostalismo es capaz de proponer sentidos religiosos nuevos mediante un lenguaje y/o prácticas religiosas muy conocidas para el pueblo (Ejemplos: relación procesión-desfile evangelístico, devoción a las ánimas/cultos de curación, etc.).

Rolim, por su parte, analizando la estructura religiosa del pentecostalismo enfatiza que, frente a las expresiones del cristianismo tradicional tanto católico como protestante, el pentecostalismo representa un modo revolucionario, por cuanto prácticamente anula la distinción (y separación) entre agentes calificados del discurso religioso (el clero) y pueblo consumidor de los bienes religiosos. En el pentecostalismo, todos son a la vez productores calificados y consumidores del discurso religioso. Por lo tanto, ofrece a los sencillos una experiencia religiosa en que pueden ser sujetos y no meros objetos.

Las explicaciones psicosociales —e indirectamente las pastorales— ponen el acento en el tipo de comunidad abierta, acogedora y participativa que ofrece el pentecostalismo. Esta dimensión es, sin duda, muy relevante desde la perspectiva de un análisis específicamente teológico del pentecostalismo.

Finalmente, la investigación a la que hemos hecho referencia pone el acento en el camino de salvación que propone la experiencia

---

[19] "Pentecostisme et Societé au Brasil", en: *Social Compass* Vol. XXVI, Nº 2-3, p. 345.

pentecostal. Esta experiencia, comunicada mediante el testimonio, propone un sentido de vida posible que responde eficazmente a la crisis autobiográfica o de sentido de los sectores populares.

Retomando y reordenando los diversos aportes en cuanto a los factores internos (características propias) del pentecostalismo que explican su crecimiento, digamos:

—El pentecostalismo, antes que una doctrina, propone una experiencia de Dios particularmente intensa, capaz de ofrecer un "camino de salvación" —nuevo sentido de vida— radicalmente diferente a las oportunidades biográficas que ofrece la sociedad en general.
—Que el pentecostalismo abre las puertas a una experiencia de Dios, sin mediaciones (encuentro directo con Dios).
—La posibilidad de esta experiencia de Dios es comunicada en un lenguaje conocido, verbal y no verbal (Dios es anunciado en la lengua del pueblo).
—Lo anterior es posible porque el sujeto del anuncio es también alguien del pueblo, quien, por su propia existencia, da testimonio de la plausibilidad de la experiencia para el que escucha.
—La experiencia, aunque posible también en el ámbito privado, se alimenta por la incorporación de una comunidad de gente que comparte la experiencia, y la celebra en solidaridad afectiva y efectiva con los nuevos hermanos.

3. La pregunta por el sentido o el para qué del crecimiento

Casi todas las hipótesis explicativas del crecimiento pentecostal, explícita o implícitamente incluyen la pregunta por el límite o el techo de tal crecimiento. Si la explicación es un estado anómico fruto de un proceso de transición, surge la pregunta por lo que pasará cuando esa transición esté plenamente realizada. Si la explicación es el déficit de sentido, entonces qué pasará cuando la gente encuentre respuesta a tales preguntas en la política, etc.

Ya el padre Humberto Muñoz había planteado la hipótesis sobre cierta "barrera natural" para el crecimiento pentecostal [20]. Tal vez, tomando las críticas que hemos efectuado a las explicaciones citadas, podemos calmar nuestra preocupación diciendo que la "crisis es permanente", que las sociedades modernas son esencialmente "despersonalizantes", en fin, que siempre habrá crisis a la que respondan con la experiencia pentecostal. Pero dado que siempre es deseable que las crisis se resuelvan, que la gente encuentre respuestas históricas a sus

[20] Ver discusión en Lalive, Christian, *El refugio de las masas*, *op. cit.*, pp. 59-61.

problemas, etc., la pregunta acerca de si el crecimiento del pentecostalismo será ilimitado o si tiene límites, sigue en pie y vale la pena abordarla.

En la utopía evangélica tradicional, expresada en el lema "Chile para Cristo" (quizá tenga sus equivalentes en los demás países), se apuesta en el fondo a un crecimiento ilimitado. Junto con ello, se decía implícitamente otra cosa: la finalidad última de los evangélicos en Chile, en su mayoría pentecostales, es crecer. Todo el aporte de los evangélicos al país, pasa por el propio crecimiento. Lo que parece suponerse es que cuando todo Chile sea para Cristo, es decir, cuando todos los chilenos, o al menos la mayoría, sean evangélicos, entonces Chile será mejor, será un buen país. Y aunque la realización plena de la utopía parece lejana, por lo menos opera postergando cualquier otra preocupación frente a la prioridad del crecimiento. Nuestra finalidad es crecer.

No voy a entrar a la pregunta por los límites —naturales, sociológicos, etc.— para el crecimiento pentecostal (si bien una discusión de este punto no me parece inútil), pero si me parece urgente que nos hagamos cada vez con más fuerza la pregunta por el sentido, el *para qué*, del crecimiento. ¿Podemos esperar que nuestro aporte a la sociedad sea consecuencia automática de nuestro crecimiento? ¿O ya tenemos que comenzar a preguntarnos por el sentido de nuestra presencia en la sociedad?

No pretendo proponer desplazar absolutamente la cuestión del avance cuantitativo en favor de una valoración del avance cualitativo. Esta manera de plantear el problema suele ser una buena excusa para la falta de vocación misionera. No obstante, debemos asumir que en muchos de nuestros países hemos crecido bastante, hemos dejado de ser una minoría insignificante, pero eso no ha significado necesariamente un "progreso" para nuestros países.

Nos parece que este tipo de reflexión está comenzando a ocupar la preocupación de líderes pentecostales y evangélicos en varios de nuestros países. En consecuencia, se comienza a buscar, sin renunciar a la labor evangelizadora tradicional, nuevos tipos de aporte a la sociedad.

En algunos casos, la respuesta que se elabora pasa por la incorporación de líderes pentecostales al campo de la política, con la base electoral que representan las iglesias. Experimentos de este tipo se han realizado en Brasil, y más recientemente en Perú, y deben ser evaluados seriamente.

Para otros, la respuesta pasa por desarrollar una nueva preocupación por la capacitación y formación de los fieles, en vistas a su participación activa en la sociedad, desde su propia identidad evangélica. Este tipo de respuesta es más reciente y menos elaborada.

No pretendemos responder la pregunta, pero sí invitar a todos a reflexionar sobre ella: *crecimiento pentecostal... ¿para qué?*

Capítulo VI

Lo popular: clave hermenéutica del movimiento pentecostal

Carmelo Alvarez

Introducción

El proceso que ha vivido el movimiento pentecostal en América Latina, con todas sus variantes y pluraridades, ha sido visto como la expresión de un movimiento religioso autóctono de gran crecimiento y con raíces en el movimiento popular. De hecho, se va generalizando una opinión según la cual el pentecostalismo es una forma de protestantismo popular. La afirmación puede ser exagerada, pero debe estar sujeta a la ponderación y el análisis. Eso es lo que pretendo en este trabajo. Busco acercarme a un problema que amerita un tratamiento exhaustivo, y que por lo tanto, demanda un trabajo posterior más profundo y detenido. Bástenos, como ejercicio, avanzar algunas pistas tentativas que nos ayuden en el abordaje del tema.

Un primer acercamiento nos lleva a ubicar históricamente los protestantismos en América Latina y el Caribe. Se puede detectar, por un lado, la presencia de un protestantismo misionero, de fuerte contenido evangelizador y con prominencia en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Ese protestantismo contó con la expansión de misiones de fe, juntas misoneras denominacionales y oleadas de inmigraciones europeas, estas últimas de forma particular en Sur América. El Caribe recibió el impacto de una presencia colonial a la cual se sumaron las misiones protestantes y la anglicana. Este protestantismo de misión fue el más predominante por décadas en América Latina y el Caribe.

El otro protestantismo es el pentecostal. De mayor presencia a partir de la década de los años veinte, su difusión fue también diversa y múltiple. Su fuerza predominante es su carácter *sui generis* y con un

rápido crecimiento. Desde que un movimiento de avivamiento irrumpió en Chile, en el seno de la Iglesia Metodista en 1909-1910, hasta que misioneros itinerantes se desplazaron a Brasil, pasando por movimientos locales, autóctonos, en Puerto Rico, el movimiento pentecostal no cesó de ser una nueva dimensión del protestantismo en América Latina y la fuerza más impetuosa de su vigencia hasta hoy. La pregunta crucial es doble: ¿cómo analizar esta presencia como auténticamente protestante? y ¿cómo precisar su comportamiento e irradiación entre las masas populares del continente? ¿Es el pentecostalismo una forma de protestantismo popular? Esa es la pregunta.

Para poder analizar el problema se hace indispensable el entrar con ciertas categorías mínimas que nos permitan manejar el problema. Tratemos de abordar algunos enfoques sobre la religiosidad popular para ayudarnos en el proceso.

1. Religiosidad popular, ¿opio o liberación?

Este trabajo pretende un acercamiento a la experiencia pentecostal en América Latina desde el lugar del pobre [1]. Se trata de un pentecostalismo que se ubicó entre los empobrecidos y marginados: una situación social con un sistema de producción de bienes materiales y no materiales. Su hecho marcante es ser comunidad de fe, con un universo simbólico de vivencias, testimonios y prácticas rituales.

Hay elementos ideológicos, profanos y religiosos, que componen un cuadro cultural donde la visión de la sociedad es la del mundo religioso: *habitat* propio que es el mundo donde viven los pentecostales. Es la comunidad cerrada como zona de seguridad, frente a la sociedad y todas sus problemáticas.

Lo popular se refiere a los sectores populares o clases populares que buscan a través de distintas formas de movilización, su liberación social. La religiosidad popular pentecostal es un hecho cultural con toda su complejidad profano-religiosa. Son expresiones religiosas que brotan desde una experiencia de opresión, buscando, a través de gestos, música, alegría, manifestar su protesta social. Esta protesta social es casi siempre una protesta inconsciente. Es una protesta simbólica contra una sociedad hostil que no permite una plena realización humana, y ofrece sólo la agobiante inseguridad social y económica. Hay que tener en cuenta que las grandes mayorías populares en América Latina son sumamente religiosas. Sus creencias y símbolos religiosos sirven para interpretar su mundo, el contexto social y la significación de su existencia [2].

---

[1] Francisco Cartaxo Rolim, "El pentecostalismo a partir del pobre," en: *Cristianismo y Sociedad* (México), No. 95, 1988, pp. 51-69.

[2] Ignacio Martín-Baró, "Del opio a la fe religiosa", en Maritza Montero (coord.) *Psicología política latinoamericana,* (Caracas: Editorial PANAPO, 1987), p. 231.

¿Qué significa la religiosidad popular, en relación con el movimiento pentecostal?

Hay varias tesis sobre la religiosidad popular con distintos enfoques. Veamos [3].

La tesis funcionalista ve la religiosidad popular como algo arcaico, atrasado y mágico, que debe pasar por el nivel de la secularización y modernización para ser superada. Esta tesis ha predominado en antropólogos y científicos sociales en general, que ven el fenómeno religioso desde esta postura funcionalista en la sociedad. Muy determinante en esa interpretación ha sido la separación que el liberalismo ha hecho entre lo sagrado y lo profano; lo social y lo religioso.

La tesis marxista se ha acercado a la religiosidad y la concibe como enajenación, fetichismo, opio del pueblo. Se insiste en que las clases oprimidas dan un grito deseperado contra la miseria que las oprime, y que la religión les sirve de escape y consuelo. Es una forma y expresión enajenada de la realidad.

Nuevas posturas van surgiendo con un esfuerzo por recuperar el papel positivo de esa religiosidad popular. Algunos ven una contraposición entre una religión convencional (pasiva) y una religión operativa (activa). La religiosidad, así concebida, pasa a ejercer una expresión y fuerza liberadoras. El papel de la religión no tiene que ser necesariamente enajenante, sino canalizador de un potencial liberador y movilizador. Otros complementos positivos sobre la religiosidad popular parten de las motivaciones primarias, con sus componentes cosmológicos y psicológicos, y de las secundarias, con sus referentes escatológicos y mesiánicos. En otras palabras, se distingue entre un milenarismo escapista y un mesianismo histórico. Este último, menos presente que el primero en la mayoría de los movimientos religiosos de protesta. De hecho, desde las formas más primitivas de expresión religiosa, pasando por grupos disidentes en la Edad Media y Moderna, hay movimientos de protesta religiosa que han constituido una protesta social.

En los años sesenta, Oscar Lewis, un antropólogo norteamericano que hizo estudios en sectores marginados de Nueva York, México y Puerto Rico, denominó a muchas de las expresiones de la religiosidad popular como expresiones de la "cultura de la pobreza". Aunque su estudio se centró más en la situación de marginación y pobreza, y no en los aspectos de la religiosidad popular como tal, su aporte rompió el viejo esquema que veía a la cultura popular como mero retraso, y no como privación del sistema en un proceso de marginación económica y cultural. Otras líneas de análisis observan que en la dinámica

---

[3] La literatura sobre la religiosidad popular en América Latina es inmensa. Recomiendo aquí con mucho interés los siguientes libros: Christian Lalive D' Espinay, *Religión e ideología en una perspectiva sociológica*. Río Piedras: SEPR, 1973; Raúl Vidales, et. al. *Religiosidad popular*. Salamanca: Sígueme, 1976; Carlos Rodrigues Brandao, *Os deuses do povo* . São Paulo: Editorial Brasiliense, 1986.

dominación-dependencia hay una cristiandad conservadora del *statu quo*, que se rompe por el potencial militante y renovador de nuevas formas de comunidad eclesial, dentro de las propias iglesias.

Hay dos elementos más que a menudo saltan como un acercamiento a la religiosidad popular. Por un lado, se dice que el problema es ideológico. Las masas populares viven en un mundo mágico de inconciencia, donde por medio de un sistema de creencias se las manipula y enajena. La otra postura ve el potencial transformador de una religiosidad de apertura y movilización, en un proceso de educación y concientización. Hay un proceso dialéctico de toma de conciencia en la praxis, que lleva a una conciencia liberada y solidaria. Esta religiosidad popular es más constestataria, cuestionadora, crítica.

El eminente psicólogo social y teólogo jesuita, hoy mártir de la causa justa del pueblo salvadoreño, resumía muy acertadamente el sentido que tiene esta religiosidad popular en América Latina, en los siguientes términos:

> La cultura de las mayorías populares de los países de América Latina es fundamentalmente de orden religioso; las personas se sirven de sus creencias y símbolos religiosos para interpretar las características de su mundo, para explicar los procesos sociales, para situar los acontecimientos más significativos de su existencia [4].

Refiriéndose específicamente a la religiosidad pentecostal, Martín-Baró ofrece una interpretación resumida del impacto político e histórico de este movimiento:

> El impacto político del pentecostalismo es complejo. Por un lado, el creyente, convencido de que ha recibido el Espíritu, recupera el sentido de su dignidad y aprende a valorar sus propias manifestaciones... En este sentido, el pentecostalismo ha podido apoyar la reivindicación humana y social de los marginados [5].

Hemos partido, en la tesis inicial, de que la religiosidad pentecostal parte de un hecho evidente: los pentecostales forman parte de las masas pobres, oprimidas y marginadas. Ese hecho es constatable sociológica y económicamente en América Latina y el Caribe. "El Evangelio es de los rotos", dice una expresión chilena, para referirse a esos pobres que viven su fe pentecostal desde su situación de pobreza. Hay, sin embargo, una ambivalencia en todo esto. El pentecostalismo plantea una salida del caos existencial a través de la conversión, y una entrada a la comunidad significante donde el recién convertido sustituye la hostilidad del mundo por una "comunidad de sentido", una especie de microcosmos

---

[4] Ignacio Martín-Baró, *op. cit.*, p. 231.
[5] *Ibid.*, p. 245.

sustitutivo de la sociedad. El problema aquí es que los convertidos no se adhieren a las causas populares una vez que entran a esa comunidad cerrada. Es casi imposible movilizarlos política y socialmente. Cuando se movilizan, como en el caso guatemalteco, lo hacen en defensa de ideologías ultraconservadoras. Christian Lalive las llamó formas de "refugio de las masas".

Existe una cultura popular con sus creencias, rituales y formas propias de organización: es la "socialización de bienes religiosos", con mediaciones culturales. La cultura popular se da en conflicto con la cultura dominante, pues debe luchar por ser en una apropiación desigual de los bienes económicos y culturales, para de esa manera lograr condiciones de vida propias y dignas.

2. El *habitat* pentecostal: creencias y vivencias

El universo simbólico pentecostal se centra en la magia de la Palabra. La palabra ritual, no la palabra racional, es la que tiene valor: se constituye de esta forma en la eficacia simbólica del discurso. El énfasis está en el sentir, frente a lo intelectual que es el entender: *una teología gráfica, oral, narrativa.* El saber es una categoría espiritual (don del discernimiento y sabiduría espiritual). Por el Espíritu de verdad que hace libres a las personas. La "ciencia" es ciencia de fe: *saber de salvación*. Es un conocimiento por participación y no un asentimiento académico o doctrinal. Creer y conocer son ingredientes que se cultivan en la experiencia testimonial, anecdótica, y con una enseñanza moral, cuyo elemento central es la predicación exhortativa. Como la sabiduría es una categoría espiritual, el conocimiento es participativo y dinámico, en una íntima relación mente-corazón. Es la *theologia cordis* del espiritualismo medieval, el anabautismo, el pietismo y las expresiones carismáticas de la modernidad. El Espíritu de verdad (sabiduría) es el principio controlador de un balance entre el conocimiento intelectual y el conocimiento espiritual, de tal manera que conocer es participar en un algo que transforma y afecta, cambia y dirige, en un camino distinto. Un corito venezolano lo sintetiza bien: "Conocerle es amarle, amarle es servirle, servirle da alegría, de la vida al caminar".

La Palabra y el Espíritu es lo que hace a la Biblia un libro escatológico y ético. La Palabra es vertiente testimonial, "testimonio de los testigos". Es regla de fe y código de autoridad (predomina el núcleo Lucas-Hechos). Es libro que norma la fe y la conducta con una carga dispensacionalista y fundamentalista. El fundamentalismo provee un marco de referencia para un fideísmo extremo, y el dispensacionalismo un "ordo salutis", prefijación de las etapas de la revelación divina. Dentro de esas perspectivas complementarias, hay una clave hermenéutica de cumplimiento y obediencia: "Si queréis ser felices, debéis obedecer". Este principio de obediencia evangélica, creer y

entregarse en el seguimiento a Jesús, se trastoca por una forma rigurosa e inflexible, con una disciplina férrea.

El principio ritual con la Biblia es que *El libro* es principio de totalidad, "símbolo visible de la salvación". Así se crea un sistema de autoridad, donde La Biblia opera como código de moral y conducta; regla de fe y práctica.

El culto es celebrativo-participativo con el referente de la experiencia personal, en una liturgia abierta. La vida en el Espíritu es una apertura a la manifestación del poder de Cristo, que es buena noticia (evangelizadora). Es fuerza integradora e iluminadora, que da vida. Es "la espiritualidad de ejercicios de piedad comunitaria" (Hollenweger).

La conversión es un compromiso con la transformación personal y su efecto testificante, en un nuevo estilo de vida. Es una experiencia de consolación y recompensa, donde la conducta (evitar vicios, desviaciones, etc.) es eje central. Ser creyente es vivir en santidad, que es novedad de vida para vivir un nuevo estilo de vida que se abstiene de hacer el mal. Hay una lucha constante, en el creyente, como prueba que se supera con las evidencias y señales, obtenidas por la perseverancia, hacia la victoria definitiva lograda ya por Cristo.

Lo cotidiano se vive por la fe, no por un mero hilo ético, sino por el milagro, la sanidad, que opera en el "factor sorpresa". El mundo espiritual es una lucha constante entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Hay una dinámica: tentación-opresión-posesión-liberación. Es la religiosidad empírica que en los hechos demuestra una racionalidad espiritual.

La justificación por la fe significa que por la gracia se vive ahora la experiencia de la santidad. Ser santificado es ser bendecido y colocado en un proceso de mejoramiento moral, donde se puede perder la salvación obtenida. Este es un camino de santidad, donde la fe y la vida demuestran una consistencia moral en el creyente.

El bautismo es rito de entrada, testimonio y evidencia, como símbolo de gracia. La santa cena es un misterio inefable con una carga moral que sólo los salvados pueden disfrutar.

La comunidad es un micro-cosmos sustitutivo: frente a una sociedad hostil, injusta y precaria, la comunidad de fe se constituye en una "comunidad de sentido". Es una comunidad carismática, donde la vida en el Espíritu fluye y se hace sentir. Allí viven y se nutren los incorporados, "los que no han manchado sus vestiduras" (Apoc. 3:4). Hay una corporalidad en proceso de edificación (I Cor. 12). Los dones del Espíritu son para la edificación del cuerpo. El creyente sale del caos existencial y entra en una comunidad significante. Allí se siente persona. Tiene acceso a una comunidad a la cual pertenece y le pertenece. Lo comunitario tiene que ver con la espiritualidad de un organismo vivo, remanente fiel (los salvados), que es más organismo que organización: hay una anti-burocracia que promueve la libertad en el Espíritu y la expresión espontánea en la doración. Para la más auténtica experiencia

pentecostal, el patrón de alabanza, la unanimidad de propósitos, la oración, la exhortación y la edificación, según el modelo del libro de Los Hechos, es la verdadera vida en la comunidad del Espíritu.

Cosmovisión: desinstaladora, apocalíptica, ahistórica: sustituye este mundo por una sacralidad celestial: "la historia del cielo". Resulta una discontinuidad donde reina una pugnacidad. Fuerzas del bien y del mal luchan por establecerse. Existe la promesa y convicción profunda de que "Satanás no podrá vencer". Como el discurso ritual opera en un universo simbólico, hay un pluralismo de poderes. Cláusulas poderosas como "la sangre de Jesús", "médico divino", "la voluntad del Señor", operan eficazmente en la manifestación de lo divino-concreto. Las palabras y gestos se enmarcan en un ritual de orden y repetición, donde la eficacia objetiva del ritual —sin otra mediación— es lo fundamental.

Ethos: la ética de preservación ha predominado frente a la ética de transformación. La mayoría de las iglesias pentecostales asumen esta posición. Aunque hoy se está dando una ruptura importante con la dimensión intimista individualista, como sería el caso de la participación en política partidaria de pentecostales en Brasil, Guatemala, Venezuela, para mencionar los más evidentes. Normalmente la relación fe-política es discontinua, en ocasiones totalmente opuesta. Hay una santidad radical, con un rigorismo que tiene muchas prescripciones y admoniciones: "lo que no se debe hacer". El mundo hostil es el reino del maligno. Aquí hay que insistir: el movimiento pentecostal ha tenido una gran desconfianza hacia el proceso político y un gran rechazo al envolvimiento social, por las experiencias de marginación, empobrecimiento y prejuicio que ha sufrido.

3. La experiencia cristiana: una teología testimonial

Es importante, para la discusión y profundización que deseamos avanzar, el detenernos en una perspectiva testimonial. Se trata de subrayar la experiencia, sin dejar de lado la reflexión. Es colocar en vertiente testimonial la vivencia de la fe, desde la cotidianidad con que se vive. Creencias y vivencias en un proceso dinámico y fluido de interacción.

Pretendo esbozar algunos elementos generales sobre lo que debemos entender por una teología testimonial a partir de la experiencia cristiana [6]. De allí destacaremos qué podemos entender por una teología popular. Pasaré, entonces, a desarrollar lo que pudiéramos llamar testimonios de fe desde una tradición oral y narrativa. Es importante allí el significado de lo que la fe cristiana entiende por ser testigo [7].

---

[6] Hay un trabajo colectivo preparado por Dimensión Educativa de Colombia que ha sido de gran utilidad para este esbozo. Se trata del libro *Hemos vivido y damos testimonio*, noviembre de 1988.

[7] Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación.* Trad. por J. Fernández Zulaica, (Madrid: Ed. Cristiandad, 1984), pp. 109-127.

Ofreceré algunas líneas de problematización y desafío sobre una temática tan compleja.

¿En qué consiste una teología testimonial?

Toda teología cristiana arranca del evento-palabra que es Jesucristo de Nazareth. Asumir que se es cristiano, exige una opción por El Maestro y por los contenidos de la fe que la tradición cristiana, desde el Nuevo Testamento, destaca como sustantivos y esenciales.

La fe se nutre de la Palabra viva, que nos ha sido revelada en el escuchar, oír, conocer, responder y vivir. Digámoslo una vez más: es creer y conocer desde el vivir, en la fe. Por eso para toda la tradición evangélica-protestante, entroncada con la Reforma Protestante del siglo XVI, hay un encuentro con la Palabra viva de Dios en Jesucristo que por la fe en la gracia mueve a creer, y al creer se responde con la propia vida en una forma de ser, de vivir y actuar. Los creyentes, teniendo esa experiencia, son llamados y enviados a dar testimonio de la fe. Existe una necesidad de compartir la experiencia, de comunicarla. Eso que hemos visto y oído, lo comunicamos para crear comunión. La *buena noticia* es testimoniada a los pueblos, a las gentes, para la vida del mundo.

Una teología testimonial arranca del corazón mismo de la fe y experiencia cristianas. Experiencia y testimonio son expresiones de un vivir en la fe. La experiencia cristiana es ese encuentro, diálogo y misión, que tan bellamente nos refiere Hechos 8: 26-40. Es teología de caminantes en la misma experiencia de los caminantes a Emaús (Lucas 24: 13-35). Aun en la más grande incertidumbre y desazón, la Palabra-vida, Jesús mismo, alumbra la mente y el corazón de modo que se experimente la fe. Es el Verbo encarnado que se hace presente en la historia y caminar de los creyentes.

Toda experiencia cristiana exige discernimiento. ¡Y si lo sabrán los pentecostales! Es discernir, en primer lugar, la verdad como encuentro personal y vital. Estamos en comunión y se nos da un carisma (la gracia) para cumplir nuestro ministerio. Por eso es también una búsqueda incesante, un realizar nuestra vocación desde la comunidad de fe, no como hecho aislado. Se da en los embates y conflictos de nuestra historia personal, pero también en la historia de nuestra comunidad y nuestros pueblos. Hay que discernir "los signos de los tiempos" para responder con una fe vigorosa ante los desafíos de estos tiempos. No podemos ni debemos desoír el clamor contemporáneo de angustia, opresión y conflicto, porque allí nos quiere Dios.

La comunidad de Los Hechos vivió la experiencia del Resucitado y por la acción del Espíritu fue convocada a forjar, desde su propia comunión en la fe, una avanzada del Reino. Por esta razón la experiencia cristiana es transformadora. Inicia un cambio radical en la persona, pero irradia cambios de vida y práctica en nuestro compromiso transformador en la sociedad. Por eso es forma de vida y práctica: "para que el mundo crea". Nuestra práctica de fe se hace eficaz (Santiago 2:

17) cuando se construye (Mateo 7: 21-27). Hay que poner por obra la Palabra, y no sólo oirla (Santiago 1:22).

La experiencia cristiana se reflexiona. Dios nos quiere decir algo y nosotros queremos responder hoy. Por esta razón hay que confrontar esa Palabra con la vida y en nuestra situación histórica. Esta es una palabra dirigida y situada; aceptada y estudiada. En ese proceso descubrimos que nuestra realidad tiene un profundo sentido teologal.

Nuestra experiencia cristiana debe ser anunciada y compartida: "¡Ay de mí si no predico!". Somos enviados en una misión. Por eso toda experiencia cristiana es una experiencia testimoniada, "hasta que él vuelva". Tiene una dimensión profundamente escatológica, jalonada en la intra-historia hacia la plenitud del Reino. Por eso la experiencia cristiana es el compartir una alegría, que es nuestra propia vida como "sacrificio vivo, agradable a Dios". De tal forma que la vida toda es una gran liturgia de caminantes por la fe en la travesía cotidiana hacia ese Reino. Este es el punto culminante y fuente de toda experiencia cristiana.

La experiencia cristiana es recordar los hechos salvíficos de Dios en una presencia edificante hoy, en una proyección profético-escatológica de lo que serán esos "cielos nuevos y tierra nueva" que esperamos con ardor y pasión. Creemos y esperamos hoy, y a futuro, que a pesar de todo truinfará la justicia de Dios y su amor inundará la tierra.

4. Testimonio de fe, testimonio de vida

No existe experiencia cristiana completa, sin testimonio. El primer gran testimonio es nuestra propia vida. Con ella ponemos de manifiesto la experiencia de Dios que nos ha acontecido. Ello posibilita que liberados y liberadas por la fuerza del Espíritu, del amor y la verdad contemos esta historia al mundo. Damos prueba así de nuestra fe, esperanza y solidaridad. Manifestamos al mundo que nuestro compromiso personal y comunitario con la causa de Jesús es definitivo y completo, hasta las últimas consecuencias. Esto es lo que significa ser un/una testigo de Jesuscristo, y es la verdadera definición de un mártir: poner en juego la vida para que triunfe la justicia.

Un/una testigo es aquella persona que da testimonio de algo o de alguien a otras personas. Por su propia palabra articula el acontecimiento y su relato, lo hace creíble. La persona que testifica interpreta los hechos, pero los hace veraces. Eso es lo que ocurre en una sala de justicia. Testificar es relatar una experiencia inmediata, accesible. Se dice en el lenguaje jurídico ser "testigo ocular".

Para el Nuevo Testamento dar testimonio incluye ser "testigo ocular", sin embargo esto se amplía para significar el dar testimonio de una experiencia contada que me convenció, y por lo tanto es un saber de salvación, es fe. Tener certeza y poner la propia conducta y vida (ética) en proceso transformador. "Bienaventurados los que no vieron

y creyeron", dice Jesús. El que da testimonio, cree. Es un testimonio de creyentes. La Resurrección es el núcleo central de ese creer. Es un conocer en la fe, interpretar en la fe e identificarse en la fe. Por eso se anuncia, proclama y comparte. El evangelio de Juan lo señala así: "Lo que sabemos, hablamos, y lo que hemos visto, testificamos..." (Juan 3: 11). Pero también se da testimonio para que otros crean (Juan 21: 24). Para el Nuevo Testamento, testificar es dar evidencia y compartir una experiencia; los dos elementos están incluidos.

¿Cuáles son las consecuencias prácticas para un testimonio de fe? Los testimonios son narraciones de vida, teología testimonial en su más profundo sentido [8]. Son experiencias vitales del encuentro con Dios en lo cotidiano. La persona que es testigo se convierte en sujeto, en protagonista de lo que está aconteciendo. Ha sido afectada y provocada, ahora lo experimenta. El testimonio de fe es memoria histórica de lo acontecido. Es la experiencia corroborada por la narración. Es la vida narrada ; vida y palabra en interacción. Si es narración ha de ser contada. Hay testimonio de los hechos. Se nutre de hechos significativos que tienen sentido. Han provocado y creado cambios. Se es testigo porque se ha participado. Al transmitirlos, esos testimonios cobran nueva vida, de tal forma que la fe es transmitida a través del testimonio. En este sentido, el testimonio es un recuerdo que se actualiza, se hace vida y anuncia el futuro, la esperanza. Es mensaje que confronta, palabra que alienta y noticia que alegra.

Resulta, entonces, que podemos dar testimonio de vida con el testimonio de fe. Relatar testimonios de vida sin triunfalismos ni falsedades, contando lo que Dios ha hecho en nosotros y regocijándonos en lo que hará.

Planteo algunos enunciados que pretenden enumerar problemas y desafíos al movimiento pentecostal en América Latina y el Caribe, sobre lo que significa asumir, desde una vertiente testimonial, la teología popular como reflexión cotidiana del pueblo creyente, pueblo sujeto de su historia, camino al Reino. Esto se da cuando el pobre asume la reflexión a partir de su fe y de su propia situación, para protagonizar cambios y transformaciones. Es tomar conciencia de que se vive una fe, y se la discierne en los procesos históricos.

5. Tareas y desafíos

Hace falta un diálogo con el protestantismo histórico para clarificar la situación global del protestantismo en el continente, con un énfasis en el papel de cada sector frente a la demandas del siglo XXI, y enfocado

---

[8] Teófilo Cabestrero, "Testimonios de fe y reflexión teológica en Nicaragua", en AA. VV. *Nicaragua: trinchera teológica,* (Madrid-Managua: Lóguez Ediciones-CAV, 1987), pp. 357-364.

a detectar la fuerza total que tienen los protestantismos en el marco religioso más amplio. Si las tendencias y los datos que tenemos son correctos, la religiosidad popular en América Latina y el Tercer Mundo es la fuerza mayor en el campo religioso. El factor religioso es determinante hoy en cualquier proceso social, político y económico. Las formas y expresiones sociales y teológicas que hemos venido manejando, no nos sirven. Si esto es así, vale la pena que prestemos atención a la transformación religiosa que está ocurriendo. La herencia y función de cada sector será importante en unir fuerzas, en torno a una agenda ecuménica.

Este primer punto lleva a una segunda consideración. Hace falta trabajar la dimensión pastoral pentecostal en una perspectiva del movimiento popular. El asunto no ha sido trabajado, y amerita una ponderación y consideración. Se trata de un acercamiento pastoral a la inserción de los pentecostales en el movimiento popular. Además, necesitamos que el movimiento pentecostal, y no sólo líderes de ese movimiento, se sienta pueblo para-sí y pueblo en-sí.

Una "pastoral popular pentecostal" debe analizar el problema de la participación política de los pentecostales, incluyendo la política partidaria. Hay ejemplos y situaciones que ya van configurando una manera de percibir y concebir la política y lo político. Las actuaciones en este campo pueden ser muy positivas, como también complejas y negativas. Hoy ya sabemos que un sector importante del protestantismo participa en política, y eso es algo inédito como regla generalizada.

En América Latina, nuevos movimientos sociales están tomando fuerza. Las mujeres, los indígenas, los negros, van configurando un papel de sujetos históricos y sociales. El movimiento pentecostal está allí, debe tomar conciencia de su opción y dar su aporte.

Retomar la doctina de la santidad de cara a la formulación de una ética social pentecostal en América Latina. En mi librito *Santidad y compromiso* puse algunas líneas sobre esto, pero ahora deseo retomar el tema a partir de lo testimonial. Es decir, hay que formular una ética política que oriente, aclare y profundice las implicaciones del compromiso social y político. Eso incluye los problemas ideológicos y el carácter del poder.

Hay que analizar el tema de lo demoníaco a partir de lo estructural y global. En otras palabras, la demonología debe tener un referente más amplio que lo personal, para reforzar un principio válido.

El tema Espíritu-vida debe ser analizado como principio de materialidad: "afirmación de la vida". La vida en abundancia tiene que ver con la economía, y ello es un valor teológico y espiritual.

Necesitamos recuperar nuestra memoria histórica. Debemos contar nuestra experiencia y dar nuestro testimonio. Hay que recoger la tradición oral que está dispersa por toda América Latina. El esfuerzo del libro *En tierra extraña,* sobre la experiencia pentecostal chilena, hay que imitarlo en otros países. Existen "historias de vida" que deben ser compartidas.

Un análisis somero de la historia del movimiento pentecostal moderno nos dice que las mujeres fueron pioneras, protagonistas principales e instrumentos eficaces del Espíritu Santo. ¡Por amor del Señor, vamos a darles el lugar que se merecen en el movimiento pentecostal! Pidamos al Señor que nos saque del machismo y nos lleve a la igualdad en la diversidad. Hay que rescatar "historias de vida" entre las mujeres.

Walter Hollenweger ha dicho que la tradición oral y narrativa de los pentecostales es una bendición y un desafío para la teología contemporánea. Existe, según él, un desafío fundamental que los pentecostales hacen a la teología racionalista de occidente, que probablemente transforme categorías y rompa esquemas sobre el quehacer teológico. Yo creo que tiene toda la razón [9].

Si el movimiento pentecostal dice estar entre los pobres, marginados y oprimidos, tiene la obligación de entender lo que acontece en la religiosidad popular, hacer una teología popular y dar testimonio de la experiencia cristiana en medio de las aspiraciones, luchas y esperanzas de nuestros pueblos.

[9] Walter Hollenweger, "All Creatures Great and Small: towards a Pneumatology of Life", en: David Martin and Peter Mullen (eds.), *Strange gifts,* (Oxford-N.Y.: Basil Blackwell, 1984), pp. 172-191; "After Twenty Years' Research on Pentecostalism," en: *International Review of Mission* (Geneva), January 1986, pp. 3-12.

Capítulo VII

Etica social pentecostal: santidad comprometida

Gamaliel Lugo

Introducción

Para un pentecostal, la ética es de suma importancia. Se trata de la parte de nuestra religiosidad pentecostal que nos dice cómo comportarnos.

No obstante, todo comportamiento humano que es producto de una religiosidad tiene sus implicaciones sociales y políticas, porque se trata de comportamientos o acciones que mantienen o transforman el orden establecido en una sociedad determinada.

A la hora de analizar el comportamiento ético de cualquier grupo religioso en América Latina, se debe hacer de cara al problema mayor que confrontamos los latinoamericanos: el hambre, la explotación, la injusticia, la represión, el desempleo, etc.

Por lo tanto, el contexto latinoamericano se asoma como un reto o desafío a la ética actual de las iglesias pentecostales en América Latina, por cuanto nuestro trabajo pastoral y evangélico está inserto en las barriadas y comunidades pobres que sufren directamente el flagelo de una "moralidad" hecha por los grupos dominantes de la sociedad para aplastar la esperanza de los pobres.

No pretendemos en este trabajo hacer un tratado de ética pentecostal, sino rescatar, en alguna medida, aquella parte ética del pentecostalismo que apunta a la transformación de situaciones de pecado que deshumanizan al hombre; se trata más bien de rescatar la ética social que ha tenido el pentecostalismo desde sus orígenes, y que a menudo queda silenciada por los mismos pentecostales: la ética social pentecostal.

1. Etica social pentecostal

1.1. Etica pentecostal

Lo primero a decir sobre la ética pentecostal es que es una ética que afirma tener su fundamento en Dios y en su Palabra. Es decir, es una ética que procura regirse y nutrirse de la Palabra de Dios como fuente de autoridad, de regla de fe y conducta. Es Dios el que establece cómo debemos comportarnos. Por lo tanto, la ética pentecostal no es otra cosa que la conformidad de la actividad humana a los deseos o a la voluntad de Dios.

Etica, para los pentecostales, no es lo que el convencionalismo me dice que haga, sino lo que Dios me ordena debo hacer.

Lo segundo a decir es que la ética pentecostal está enraizada en la vida. Hay una cosa que ningún pentecostal olvidará jamás y es que fue esclavo del pecado y del mundo en el que llevaba una vida desordenada y sin sentido, en medio de vicios que lo deshumanizaban y que Dios lo redimió. Dios lo rescató de ese mundo lleno de pecado. Dios lo sacó de "las tinieblas a su luz admirable" (1 Ped. 2:9). Por lo tanto, los pentecostales podemos decir:

> Dios tiene derecho a decirme cómo debo comportarme, porque Dios ha mostrado que puede actuar con poder y actúa con poder para mí.

Para un pentecostal, la idea de ética está ligada a la idea de un pacto. Se trata de un pacto entre Dios y la persona que ha sido redimida. Es Dios quien lo elige y lo ubica al lado de otros que también han sido redimidos, santificados y elegidos por Dios. Una cosa de lo que los pentecostales están seguros es que ellos son pueblo elegido y que pertenecen a Dios. No porque lo merecen, sino por su gracia y misericordia. Dios los ha rescatado, los ha elegido, los ha santificado, y ahora están obligados con Dios y siempre en deuda.

Esta idea de pertenencia a Dios, de ser elegidos y santificados por El, acarrea un terrible sentido de responsabilidad y obediencia a Dios y a su Palabra. Esto significa que los pentecostales deben prepararse para ser diferentes en todo y apartarse puros y sin mancha para Dios, y no acomodarse a este mundo del mal. A menudo se evoca el texto bíblico: "Habéis pues de serme santos, porque yo Jehová soy Santo" (Lv. 20:26). Esto explica el problema de la rigurosidad ética que tiene, en términos generales, el movimiento pentecostal.

1.2. Rigurosidad ética y protesta social

Muchos pentecostales consideran el fumar como un vicio anticristiano. Un cristiano no fuma sino que arde con el fuego del Espíritu

Santo. Todos los pentecostales, excepto los europeos, se abstienen de las bebidas alcohólicas. El cristiano no debe embriagarse con vino en el cual hay disolución; embriagaos del Espíritu. Para algunos pentecostales, visitar los cines y teatros es lo mismo que estar una oveja en un hato de cerdos. Aquellos que tienen a Cristo no necesitan teatro ni cines, ni otros placeres mundanos. Los que tienen a Cristo están satisfechos en él y viven para él. Para otros pentecostales, el uso de faldas cortas, o prendas de vestir que intentan excitar al sexo opuesto, es señal de "mundanalidad" y no de espiritualidad. Se dice que la mujer cristiana no debe convertirse jamás en incentivo de la tentación, si no quiere tornarse en cómplice del infierno. En cuestión de divorcio, algunos pentecostales no aceptan el divorcio ni las segundas nupcias. Tampoco el casamiento entre creyentes y no creyentes.

En el trasfondo de esta ética pentecostal tan rigurosa, se esconde un sentido de protesta, de rechazo al mundo con sus vicios. Y también un anhelo ardiente de pureza. Por eso, la ética y la santidad se dan la mano en el pentecostalismo. La santidad tiene que ser protegida de sus enemigos, y los enemigos de la santidad son los enemigos de Dios. Detrás de esta ética pentecostal se oculta la idea de la protesta contra la desorientación ética de nuestros días. Es decir, los pentecostales consideran la ética rigurosa como una forma de oponerse a una "ética mundana", basada en una falsa moralidad y en leyes que en alguna medida atentan contra la ética del pobre. Es imposible para un pentecostal arroparse con una ética hecha por la dominación.

En esta línea va la declaración final de la convención de pastores de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, reunida en torno al tema "La ética social pentecostal", que destacaba la importancia que tienen aquellos aspectos éticos del pentecostalismo que se consideran una contribución importante a la sociedad latinoamericana, como es la ruptura con el tabaquismo y el alcohol, ya que ambos se convierten en elementos de alienación y enajenación del pueblo y destruyen el cuerpo, que es templo y morada del Espíritu Santo.

2. Etica social en los orígenes del pentecostalismo

2.1. Carácter ético-profético en Wesley y el movimiento de santidad

Se afirma que la línea correcta para entender la historia del movimiento pentecostal sería: del metodismo hacia el avivamiento norteamericano; de allí al movimiento de santidad y, luego, al movimiento pentecostal [1], y que el creador del movimiento pentecostal

[1] Alvarez, Carmelo. *Santidad y compromiso,* (México: CUPSA, 1985), p. 40.

es Juan Wesley, quien estableció una distinción entre los bautizados por el Espíritu Santo y los cristianos comunes.

Partiendo de Wesley, pasando por algunos teólogos del movimiento de santificación, como por ejemplo Asa Maham y C. G. Finey, y por las dos figuras relevantes en el inicio del movimiento pentecostal como lo son Carlos Fox Parham y William J. Seymour, hasta llegar al establecimiento del movimiento pentecostal, se puede distinguir claramente una línea ético-profética en el pentecostalismo, que busca enfrentar tareas concretas de índole política y ético-social. Asa Mahan, por ejemplo, se dio cuenta que él no necesitaba la fuerza del Espíritu Santo para llegar al cielo o para salvar almas, sino para enfrentar esas tareas concretas de índole ético-social [2].

Hubo serios esfuerzos en el campo de lo filosófico, lo político y lo ético-social de los evangelistas del movimiento de santificación. Estos esfuerzos caen en el olvido porque se ignora, o se sabe muy poco, sobre esta parte de nuestra historia pentecostal. Esta línea de compromiso en el campo de lo ético-social en el movimiento pentecostal, viene desde Wesley hasta el establecimiento del movimiento pentecostal. Y aunque esta línea ético-profética se mantiene hoy día en algunas iglesias pentecostales —como en las iglesias negras de América, en movimientos pentecostales rusos, sudafricanos, suecos y latinoamericanos—, no obstante, la nueva generación de predicadores pentecostales la aparta, la ignora y cae en el olvido [3].

En este sentido, se hace necesario e impostergable investigar y profundizar en los orígenes históricos de nuestra fe pentecostal, para rescatar este carácter contestatario que ha tenido nuestro movimiento pentecostal.

Wesley tuvo la experiencia mística del toque del Espíritu Santo, que le hizo sentir el ardor en el corazón que caracteriza a esta experiencia profunda y espiritual del pentecostalismo. Por supuesto, esta experiencia marcó su vida de tal manera, que se convierte en un predicador militante y apasionado. Reacciona contra el racionalismo de la época y predica la santidad como la meta de la redención y de la vida cristiana. Santidad, justificación y ética social, se dan la mano en la teología wesleyana. La santificación debe vencer paulatinamente el pecado, hasta llegar a la perfección. Para esto se debe renacer por el Espíritu de Dios, porque "todas las acciones y pensamientos son nacidos del amor de Dios derramado por el Espíritu en nuestros corazones". La santificación va venciendo paulatinamente el pecado hasta que se manifieste el triunfo pleno del amor o hasta que llegue la plenitud del tiempo, el tiempo de Dios. Entre tanto, todo queda sujeto a un proceso bajo el cual somos renovados. Wesley nos dice:

---

[2] Hollenweger, Walter. *El pentecostalismo,* (Buenos Aires: Editorial Aurora, 1976), p. 8.
[3] *Idem.*

Supongamos ahora que la plenitud del tiempo ha llegado... ¡Qué perspectiva se abre! Las guerras habrán cesado sobre la tierra... no se levanta más hermano contra hermano; ningún país o ciudad está dividida contra sí misma, arrancándose sus propias entrañas... no hay opresión que "enfurezca aún al sabio", no hay extorsión que "muela el rostro del pobre", no hay robo ni injuria, no hay rapiña o injusticia, porque "todos están satisfechos con lo que tienen". Así, "la justicia y la paz se besarán"... Y con la rectitud o justicia también se halla la misericordia... Y llenos de gozo y paz, creyendo y unidos en un solo cuerpo, por un Espíritu, todos se aman como hermanos, tienen un mismo corazón y una misma alma. "Y nadie dice que algo es suyo propio". A nadie le falta nada, porque todos aman a su prójimo como a sí mismos [4].

En consecuencia, el hombre que ha renacido expresa ese nuevo nacimiento por sus frutos, que no es otra cosa que las buenas acciones realizadas no por voluntad humana, sino por la gracia de Dios que ha sido derramada en nosotros.

Esa misma experiencia profunda y espiritual, santificante, no hace que Wesley se aisle de los problemas ético-sociales, sino que por el contrario asume un papel de reformador social que cree encontrar en el Evangelio, y crea los fondos para las personas necesitadas. Y un problema concreto como la esclavitud, le hace emitir las condenatorias más claras y contundentes [5]. Wesley observa atentamente el problema del desempleo, la miseria, el proceso de empobrecimiento de Inglaterra, y sobre todo, la imposición de leyes laborales injustas, y empieza a reflexionar teológica y éticamente sobre estos problemas. Juan Wesley será el líder que en el siglo XVIII haría estremecer la vida social y religiosa de Inglaterra y de la Iglesia.

Esta misma línea del pensamiento ético-social wesleyano, estuvo presente en algunos teólogos del movimiento de santificación. Así por ejemplo, Asa Mahan y Carlos Fieny iniciaron una acción en favor de los negros, del estudio de los obreros y de las mujeres, situándolos en un plano más elevado [6].

2.2. Etica social en el movimiento pentecostal negro

Ya hemos dicho que William Seymour es una de las figuras relevantes en el inicio del movimiento pentecostal. Seymour era un predicador pentecostal negro. Fue invitado por una predicadora de una comunidad negra de santificación hasta Los Angeles. Allí Seymour organiza reuniones en las casas de los miembros de la comunidad, hasta

---

[4] Citado por Alvarez, Carmelo, *op. cit.*, p. 32.
[5] *Ibid.*, p. 27.
[6] Hollenweger, Walter, *op. cit.*, p. 7.

que el 9 de abril de 1906 cae el fuego del Espíritu Santo en una reunión religiosa. El primero en ser bautizado con Espíritu Santo fue un niño negro. Seymour alquiló una vieja iglesia metodista en Azuza Street, que luego vino a ser considerada por los publicistas pentecostales como el punto de partida del movimiento pentecostal mundial.

Los intérpretes del movimiento pentecostal afirman que el punto de partida de este movimiento, que en la actualidad se ha extendido a varios continentes, está aquí, en este episodio de 1906, en aquella vieja iglesia metodista de la calle Azuza en Los Angeles. Este templo abrigaba evangélicos pentecostales mayoritariamente negros, aunque también había blancos. Una nota importante en este acontecimiento es el quiebre de esquemas racistas que impulsa este movimiento, cuando pastores y evangelistas blancos, venciendo todo prejuicio racial, estuvieron dispuestos no sólo a orar junto a los negros, sino también a aprender de ellos y a dejarse imponer las manos. Es curioso que durante años los predicadores blancos recibieron su ordenación de los obispos pentecostales negros. Testigos de la manifestación de Los Angeles, afirman y relatan con orgullo que la segregación racial desapareció a causa de la sangre derramada por Jesús.

Esta actitud ético-profética del movimiento pentecostal en contra de la segregación racial hizo que el neo-pentecostal Michael Harper dirigiera una carta al político británico conservador Enoch Powell, en la cual afirmaba que,

> ...negar a una persona de color los derechos humanos que corresponden a un blanco, o tratarle diferente por el color de su piel, es un pecado contra Dios. Sería un ministerio profético convencer sobre la magnitud de este pecado a todos los que están metidos en él [7].

Esta misma actitud ético-profética del movimiento pentecostal negro en los Estado Unidos, hizo que el centro estratégico de la huelga de los recolectores de basura dirigida por Martin Luther King fuera el gran templo pentecostal *Mason Temple* de la *Church of God in Christ*. Y también que el evangelista pentecostal George Perry, dijera lo siguiente acerca de Billy Graham:

> ...creemos en lo que dice el mensaje de Graham, pero no podemos aceptar su orientación de burgués blanco que no dice nada a los pobres ni a la gente de color [8].

Es sorprendente como algunas iglesias pentecostales habían agregado al lado de los dones espirituales como la glosolalia, la profecía, la danza y la sanidad, los dones de movilización, organización, manifestación y declaración, como apariencia de profecía.

---

[7] *Ibid.*, p. 19.
[8] *Ibid.*, p. 18.

Finalmente, un dato importante para entender el movimiento pentecostal en América Latina, es la revuelta que causó en los Estados Unidos esta actitud ético-profética de los pentecostales negros. La prensa norteamericana catalogó aquella actividad de los negros como invasión de la cultura africana en la civilización yanqui. Esto ocasionó que los pentecostales blancos, en 1908, comenzaran a separarse de los negros. Afirmaban que el Cristo de los pentecostales negros era un Cristo negro, liberador de la raza negra. Con esa separación, los pentecostales blancos se disociaron de las luchas sociales y políticas en las que los pentecostales negros estaban envueltos. Al contrario de los blancos, los pentecostales negros mantienen hasta hoy esta experiencia [9].

Es lamentable que a América Latina llegara el pentecostalismo de los blancos. No obstante, existen experiencias pentecostales que mantienen viva la llama ético-profética de los orígenes del movimiento.

3. Etica social en el movimiento pentecostal en América Latina

3.1. El pentecostalismo en América Latina: un protestantismo popular

Cierta vez escuché una discusión al interior de una iglesia bautista, acerca del sujeto a quien se iría a evangelizar. La conclusión a la que se llegó fue que esta iglesia debía evangelizar a los sectores medios de la sociedad, y que los sectores pobres y de escasos recursos, las barriadas, debían dejársele a los pentecostales. Esta aseveración explica por sí misma la base social que tiene el pentecostalismo en América Latina.

En primer lugar, los pentecostales en América Latina nos situamos en este continente, no como un grupo dominante, sino como un grupo que se ubica por lo general en los estratos bajos de la sociedad.

Christian Lalive D'Epinay tipifica al protestantismo histórico (metodistas, bautistas, presbiterianos, etc.) en su origen, como iglesias de los sectores medios. Implica esto que esas iglesias, como fenómenos sociales totales, se constituyen en función de las normas y representaciones de la clase media.

En cambio, el protestantismo popular al que se refiere D'Epinay, lo componen en su mayoría los pentecostales, constituidos por iglesias de las clases pobres en las que predominan fundamentalmente campesinos, obreros, indígenas, estudiantes, desempleados.

De hecho, como fenómeno social —asevera D'Epinay—, la Iglesia Pentecostal traduce el cristianismo en los términos de la clase pobre latinoamericana: un tipo de democracia de masas con dirigentes

---

[9] Cartaxo, Francisco. *O que é pentecostalismo,* (São Paulo: Editorial Brasiliense, 1987), p. 22.

carismáticos, una organización de masas que implica la solidaridad de todos y la participación activa de cada uno, dentro de un cuadro donde el grupo es más importante que el individuo. Un ordenamiento del culto, de forma tal que permite a cada uno expresarse en el lenguaje del sentimiento y de la emoción, a fin de llegar a una comunicación sensitiva, más que conceptual, con la divinidad [10].

En este sentido, en la práctica del pentecostalismo los sectores más pobres de la población encuentran un tipo de participación que la sociedad dominante y el protestantismo histórico tradicional, parecieran negarles. Es posible que la Iglesia Pentecostal en América Latina se haya transformado en un lugar en el que el explotado resiste a su explotación y marginación, en una sociedad dominada por las clases burguesas que intentan mantener postergados y en el anonimato a los sectores pobres.

En segundo lugar, se afirma que el pentecostalismo constituirá el 40% de la población latinoamericana para el año 2.000. Esta afirmación implica un gran desafío para los pentecostales en América Latina.

Walter Hollenweger asevera que en el Tercer Mundo, una abrumadora parte del cristianismo variará de acuerdo con un alejamiento de las formas occidentales hacia este nuevo tipo de cristianismo. El cristianismo, como un todo, ya no será predominantemente una religión de los blancos —termina diciendo—[11].

3.2. Problemas y desafíos a la ética pentecostal en América Latina

Permítanme señalar en esta parte algunos de los grandes problemas y desafíos que debemos enfrentar los pentecostales en América Latina, si es que queremos ser consecuentes con el pueblo pobre y sencillo que conforma nuestras iglesias.

a. Se hace necesario e impostergable investigar y profundizar en los orígenes históricos de nuestra fe pentecostal protestante, a fin de caracterizar nuestra particular identidad pentecostal y poder rescatar el carácter contestatario y el pasado revolucionario como agentes catalizadores de cambios sociales que ha tenido nuestro movimiento. Es decir, descubrir en nuestras propias raíces históricas aquella ética pentecostal que, asumida por los negros, enfrentaba el esquema del racismo e impulsaba a aquellos pentecostales negros a profundizar en los cambios sociales.

---

[10] Lalive D'Epinay, C. *Religión e ideología en una perspectiva sociológica,* (Río Piedras: SEPR, 1973), pp. 51-52.

[11] Hollenweger. W. J. "La investigación del pentecostalismo", en: *Revista Spiritus*, Año II, No. 1, 1986, pp. 5-16.

Walter Hollenweger hace mención de ejemplos muy positivos de alfabetización política, no solamente en las iglesias negras de América, sino también en movimientos pentecostales rusos, sudafricanos, suecos y latinoamericanos [12]. Y, finalmente, subraya la importancia que tiene para el pentecostalismo la influencia de los negros y la lucha de los pentecostales negros en contra de la segregación racial, la cual ha sido olvidada por los mismos pentecostales [13].

b. Un segundo desafío sería la revisión profunda de la herencia ideológica-teológica-fundamentalista y cultural que los pentecostales hemos recibido de los misioneros y del protestantismo occidental, a fin de poder desempeñar un papel positivo frente a la problemática social, y además, superar de una vez por todas el "antagonismo y rechazo al mundo, a la sociedad y al ámbito político-social" [14].

De hecho, en América Latina viene surgiendo un pentecostalismo más o menos independiente, libre de influencias extranjeras, con cierta autonomía y de carácter nacionalista [15].

Esta forma de pentecostalismo progresista que va surgiendo en América Latina, y que intenta asumir, como en su pasado, la dimensión comunizante del amor al prójimo y su protesta contra la injusticia, ha pagado un alto precio por su postura y ha recibido severos ataques y acusaciones por parte de iglesias pentecostales hermanas que a la hora de participar y aceptar las bendiciones, los maestros, la tecnología y la teología occidental, han caído también en las trampas ideológicas de la cultura occidental.

En tal sentido, un desafío no pequeño para los pentecostales latinoamericanos será revisar esta herencia ideológico-fundamentalista que intenta atacar los problemas sociales desde un ética individualista. Y rescatar más bien nuestra herencia pentecostal con influencia negra, que ha desempeñado un papel importante en el rompimiento de esquemas sociales deshumanizantes y opresores, como el racismo en tiempos pasados.

c. Un tercer y gran desafío a ser considerado en este estudio, será la creciente demanda de una formación teológica más profunda, en especial para la generación joven. A la hora de revisar este aspecto debemos tener en cuenta, de nuevo, el peligro que existe de querer satisfacer esta demanda por medio de literatura, cursos, programas e institutos ofrecidos por el pentecostalismo norteamericano blanco. Esto sería muy peligroso porque, en la actualidad, la teología fundamentalista del pentecostalismo norteamericano de la línea blanca ofrece muy pocas perspectivas a una Iglesia Pentecostal latinoamericana que demanda una respuesta teológica y pastoral contextual, ligada a la práctica de los

---

[12] Hollenweger, W. *El pentecostalismo*, *op. cit.*, p. 23.
[13] *Ibid.*, p. 20.
[14] Alvarez, Carmelo. "Los pentecostales en América Latina: ¿ecuménicos o evangélicos?", en: *Revista Pasos*. San José: DEI, No. 18, 1988, p. 4.
[15] *Ibid.*, p. 2.

cristianos insertos en la realidad nacional y en los sectores pobres de la población latinoamericana. Nos parece que no es descabellada la idea de proponer la creación de institutos teológicos desde los cuales se pueda reflexionar bíblica, teológica y pastoralmente, en medio de las iglesias pentecostales y desde su situación contextual particular.

3.3. Etica social pentecostal: el caso venezolano

3.3.1. La realidad venezolana: crisis y desafíos

La crisis venezolana es espantosa; uno podría adoptar todos los niños que quisiera. El abandono de la niñez, la situación económica y familiar, el deterioro social, la violencia institucionalizada, la represión, el hambre, la pobreza extrema; todo tiene contornos de gravedad en la situación del país. Quien ha vivido el proceso venezolano en los últimos quince años, se da perfecta cuenta de que estamos frente a una situación sumamente difícil. El pago de la deuda externa ha golpeado con singular fuerza a la mayoría del pueblo: los pobres.

3.3.2. Situación de marginalidad y pobreza del indígena venezolano

El desprecio, la marginalidad, el despojo y la falta de adecuadas políticas que logren estabilizar al sector indígena venezolano en su medio ambiente, está haciendo sentir sus efectos en los grupos indígenas que durante años inmemoriales han sido los verdaderos dueños de la tierra en algunos lugares montañosos, como es el caso de los yucpas y los bari, en la Sierra de Perijá; los yanomami y los piaroas, en el Amazonas; y los goajiros en la Goajira venezolana.

a. Los yucpas

La gran mayoría de ellos han tenido que emigrar desde su lugar de origen (la Sierra de Perijá) hacia la ciudad, porque las condiciones económicas y los hacendados que los explotan como peones de hacienda, les han sometido a enormes presiones.

Ya en la ciudad, a orillas de las autopistas, duermen a la intemperie, debajo de los árboles y sobre el suelo, comiendo migajas. La hepatitis está diezmando sus vidas, por lo tanto es una etnia a punto de desaparecer.

b. Los bari

La mayor amenaza para los bari, además de la pérdida del 85% de su territorio, son los proyectos hidroeléctricos en los ríos Aricuaisá,

Catatumbo y Oro, los cuales acabarán con las mejores tierras y el escaso territorio que les queda, así como con la posibilidad de mantener una cultura bari auténtica y fuerte.

c. Los yanomami

Su problema más agudo consiste en el despojo de sus tierras, en la región del Amazonas. Un total de 180.000 hectáreas fueron concedidas por el Ministerio de Energía y Minas de Venezuela a la empresa MAVA, C.A. para explotar el estaño, a pesar de haber sido declaradas por el Ejecutivo Nacional como "zona de reserva".

Se ha determinado que este plan de la empresa MAVA, C.A. no es más que una fachada para extraer oro, diamantes y otros metales y piedras preciosas. Este plan representa la amenaza de destrucción de los yanomami y de su entorno vital.

d. Los piaroas

Ubicados también en el Territorio Federal Amazonas, el 40% de su población sufre tuberculosis. La severa situación de injusticia que sufren los piaroas data de 1976, cuando Hernán Zing compró un rancho en el Valle de Guanai y se estableció como nuevo colono. Luego, Zing gestiona ante los organismos públicos la compra de 8.000 hectáreas de terreno (gestión que fue repudiada por el Instituto Agrario Nacional). Aun cuando el Valle Guanai es de los piaroas, Zing hace caso omiso de los reparos del Instituto y establece el hato San Pablo. Y, no contento con violar las leyes venezolanas, viola también los derechos indígenas, pues los peones del hato saquean las viviendas de las familias piaroas. Cada vez más indígenas piaroas aparecen muertos, víctimas de esta terrible injusticia, y el hato San Pablo cada día se hace más grande. Actualmente, el hato tiene 12.000 hectáreas.

3.3.3. Situación socio-económica del pueblo venezolano

En nuestro país existe una profunda contradicción de clases sociales. Una clase social (dominante) que cada vez se hace más rica: otra clase social que cada vez se hace más pobre; y una clase media que en los últimos años se ha ido empobreciendo paulatinamente y amenaza con desaparecer.

a. La distribución de la riqueza

En nuestro país hay petróleo, oro, carbón, hierro, etc., y grandes extensiones de tierra cultivables. No obstante, toda esta riqueza está en manos del 5% ó 10% de la población venezolana.

Se dice que 30 familias son dueñas del 95% de la riqueza nacional, y que el 95% de la población tiene que conformarse con el 5% de la riqueza nacional.

b. El desempleo

En 1980, el desempleo abarcaba el 17% de la población laboral. Para 1983, alcanzaba el 20%; en 1987, las cifras eran de tres millones de desempleados.

c. El nivel educativo

Tenemos un 23% de analfabetismo y un 42% de analfabetismo funcional. Hay sectores del país donde se ha llegado a mantener un 80% de analfabetismo funcional. Un niño de cada cuatro está marginado del sistema educativo, y ni siquiera se inscribe en primer grado.

d. La salud

Se dice que la "desnutrición en el niño no sólo afecta el desarrollo físico, sino también su desarrollo funcional, social y educacional". En Venezuela, más de la mitad de los niños menores de 5 años presentan algún grado de desnutrición, es decir, que de cada 100 niños menores de 5 años, 55 presentan desnutrición. Esto obedece a que el 70% de las familias venezolanas, debido a su bajo nivel de vida, no pueden alcanzar una dieta alimenticia balanceada.

e. Pobreza habitacional

El 50% de las familias venezolanas viven en ranchos. Un reciente comunicado de prensa nacional, consignaba que la clase media en Venezuela está empezando a vivir en ranchos.

3.3.4. Situación de los derechos humanos en Venezuela

Entendemos por derechos humanos aquellos derechos y garantías que son intrínsecas a las personas, a la humanidad en cuanto especie y en cuanto a individuos. Se clasifican en cuatro tipos: sociales, políticos, económicos e individuales, y son objeto de tratados y declaraciones internacionales. Se trata de derechos consagrados en la Constitución nacional, y se supone que su vigencia y cumplimiento debe ser preocupación del Estado y de los ciudadanos. Sin embargo, muchos de ellos no se respetan en nuestro medio:

—El derecho a la vida es violado sistemáticamente por medio de la represión, las desapariciones, la tortura, etc. En algunas ocasiones, incluso en nombre de la misma Ley.
—La libertad de expresión ha sido objeto de continuas violaciones en los últimos años y el Colegio de Periodistas ha tenido que defenderla con mucha fuerza.
—Los derechos económicos y sociales del pueblo son atropellados cuando se disminuye el gasto público en pro del pago de la deuda externa.
—Los derechos políticos disminuyen cuando los llamados "cogollitos" de los partidos políticos y de las instituciones fundamentales, deciden la suerte política del pueblo.

Ninguna Iglesia cristiana en Venezuela escapa al desafío ético que nos impone la realidad que acabamos de reseñar. Sin embargo, hacemos énfasis en el desafío que esta situación crítica en los asuntos humanos, representa para la ética pentecostal. Porque si nuestra Iglesia quiere ser consecuente con el pueblo pobre y sencillo que la compone, deberá asumir este reto que la realidad venezolana nos lanza.

Nosotros, los pentecostales, no podemos vivir de espaldas a esta realidad porque somos parte de ella. Los pastores de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana (UEPV) en la *Carta Pastoral de Valencia,* afirmábamos: "nuestras iglesias las conforman campesinos, indígenas, obreros, estudiantes, desempleados, etc."

Intentaremos en las páginas siguientes reflexionar, pensar en voz alta, acerca de la modesta práctica pentecostal liberadora que nuestras iglesias vienen desarrollando al lado de los pobres, como pobres también, con ellos.

3.3.5. Elementos para una ética profética en el pentecostalismo venezolano

a. El clamor del campesino venezolano: un desafío pastoral y profético

En primer lugar, queremos que nos acompañen a hacer un recorrido por el sector indígena y campesino de Cabimitas, del Distrito Mara en el Estado Zulia, donde se encuentra un asentamiento campesino constituido por 59 familias indígenas trabajadores de la tierra. Este recorrido lo hemos hecho muchas veces algunos pastores de la UEPV, y queremos que ustedes nos sigan en el "espíritu".

Cualquiera que tenga sensibilidad pastoral, no puede salir tranquilo de este viaje. La pobreza humillante, la marginalidad y la explotación a la que están sometidas estas familias campesinas, le golpeará fuertemente y será un desafío para la tarea pastoral de la Iglesia.

b. Marginalidad del campesino versus opulencia del terrateniènte

Cuántas veces hemos recorrido el trecho montañoso y solitario que va desde el abasto La Fragua hasta la entrada a esta comunidad campesina de Cabimitas: tierras de humildes campesinos, secas, sin agua para la siembra y sin poder cultivarlas. Casas de barro y sin electricidad para alumbrarse. En fin, tierras sin producción porque el campesino indígena de esta zona no consigue recursos para cultivarlas y producir tanto para el país como para su propio sostén.

Uno de esos tantos días que vamos haciendo el mismo recorrido, nos encontramos con un ambiente distinto: ahora vemos potreros verdes, fincas ganaderas con buena producción de leche, electricidad en las casas que ya no son de barro sino de concreto, vaqueras con tanques de agua y sistemas de riego. ¿Qué ha pasado? Llegaron los terratenientes. Han comprado las tierras "improductivas" de muchos indígenas campesinos a un precio miserable. ¿Y los campesinos indígenas? Allí están, muchos de ellos se han convertido en peones de hacienda. Ordeñan las vacas de los terratenientes, limpian sus vaqueras y sus potreros. Siguen en la misma miseria. Quizás peor, porque de marginados han pasado a ser explotados.

Otros campesinos han emigrado a la ciudad con el dinero de sus tierras y han venido a engrosar los barrios miserables que hay en la ciudad de Maracaibo, al lado de las opulentas urbanizaciones. Otros, en las principales avenidas de la ciudad, venden frutas, hortalizas y otros productos para subsistir.

Seguimos nuestro viaje hacia Cabimitas. Dejamos la vía de La Fragua y cruzamos hacia este sector compuesto por 59 familias campesinas indígenas que no han emigrado ni han querido vender sus tierras. Algunas familias tienen veinte hectáreas de tierra, otras tienen más y otras menos, pero de todas maneras todas estas tierras se ven muy distintas a las que acabamos de ver en el camino desde La Fragua. Estas de acá no tienen agua, ni electricidad, se ven áridas y secas. Parece que sirven sólo para criar chivos.

Son la cuatro de la tarde. Debemos avanzar porque, al llegar la noche, la oscuridad nos invade.

En este sector el analfabetismo es muy alto. Existe una escuela, no obstante el maestro nunca va a dar clases, aunque sí cobra su salario. No hay asistencia médica ni puestos para emergencias. El agua se toma de pozos estancados y de la lluvia, porque el agua potable rara vez llega a la zona.

¿Por qué esta diferencia tan notable entre esta comunidad campesina y aquellas tierras que el terrateniente posee?

Es que aquí, de este lado, están los campesinos indígenas, los desposeídos. Y allá, de aquel lado, están los que *tienen*. Estos de acá,

son mano de obra barata. Aquellos de allá, son dueños de medios de producción y del capital. Ellos dicen:

> ...compremos sus tierras, compremos sus casas y adueñémonos de todo este valle. Mientras peores sean sus condiciones, más probabilidad tenemos que nos vendan esas tierras. Si no, se las quitamos a través de cualquier medio "legal".

Seguimos nuestro camino. Nos acercamos a la casita de la hermana Aura. Están levantando el rancho que el viento y el tiempo les han derribado. La casita de barro que tienen al lado del rancho, también se les está cayendo. Al lado izquierdo de la casita de barro se observa un canal que pende del techo de zinc, y que conduce el agua de lluvia a los recipientes donde es recogida para el consumo diario. Aguas estancadas de muchos días, con limo y larvas que ocasionan diarreas, vómitos, deshidratación y muerte, en especial a los niños.

Llegamos. La hermana Aura sale a saludarnos. Es un saludo doloroso: "hermano, se me murió un nietecito". Ya van cuatro niños este año. Lloramos la pérdida. El día anterior, el pastor de la Iglesia acababa de perder a uno de sus nietecitos también. Encontramos en su casa las velas encendidas, y tanto él como su familia estaban por El Moján, dando sepultura al niño. No pudimos conversar con el pastor para planificar la actividad que estábamos pensando programar: llenar encuestas, hacer entrevistas para diagnosticar la situación socio-económica del campesino indígena de Cabimitas. No hizo falta. *El clamor por la justicia por parte de los campesinos de Cabimitas, salta a la vista.*

c. El clamor de los campesinos de Caño Caimán

Recientemente llegó a nuestras manos un comunicado de los campesinos del parcelamiento de Caño Caimán, del Distrito Colón y Catatumbo en el Estado Zulia, en el que expresaban su clamor por la situación desesperante que les ha tocado vivir. Clamor que transcribiremos literalmente, para reseñar con este ejemplo la situación del campesino venezolano:

> Con el respeto que ustedes merecen, hoy expresamos nuestro sincero sentimiento y nuestra queja ante ustedes, pidiendo el favor que se nos haga llegar este comunicado al ciudadano Presidente de la República y al presidente del Instituto Agrario Nacional. Y también para que ustedes lo publiquen por la prensa, ya que nuestra voz y nuestra queja siempre queda encerrada en el mismo Distrito porque el poder económico no deja oír nuestras voces.
> Nuestra lucha empezó hace doce años. Hoy nos encontramos mil familias tratando de ocupar las tierras dragadas y saneadas por el

gobierno nacional y que según decreto No. 1040 emanado de la Presidencia de la República nos pertenecen. Son 64.000 hectáreas de tierra destinada a la agricultura. Pero los terratenientes se las han cogido y nosotros los campesinos estamos recibiendo azotes por parte de la Guardia Nacional.
El día 21 del mes 07 de 1987, cuando al mediodía nos encontrábamos levantando nuevamente los ranchos de los escombros que este organismo nos deja, de repente se presentó el teniente de la Guardia Nacional, Rodríguez Paz, haciéndose acompañar de otros guardias, y nos atropellaron. Hasta nuestras esposas fueron golpeadas y reprimidas. Cuatro días después, el 25 del mismo mes, se presentó de nuevo el teniente en nuestro parcelamiento con camiones de guardias armados, policías y bombas lacrimógenas. Nos lanzaron bombas, nos planearon, y hasta una niña de dos años de edad ha quedado sufriendo a consecuencia de una de estas bombas que la dejó enferma.
Queremos que se saquen a la luz pública estos atropellos que hemos recibido de parte de este organismo militar y se haga mención del porqué intervienen en estos asuntos sobre esta masa campesina y en esta forma, porque aquí no somos delincuentes ni asesinos. Somos humildes campesinos que queremos laborar la tierra para el desarrollo del propio país y para el beneficio de nuestros hijos.
Tememos lo peor para nuestros dirigentes, ya que algunos han sufrido detenciones. Rogamos vuestra ayuda [16].

Manifestamos con claridad que esta dolorosa realidad de pobreza y opresión del campesino de Cabimitas y de Caño Caimán, a la cual nos acercamos con ojos de pastores pentecostales, nos cuestiona profundamente. En efecto, nos sentimos desafiados porque estas hirientes desigualdades entre quienes gozan la posesión de la tierra, aun con demasía, y los que nada poseen, es una gran contradicción con el plan de Dios, quien es el verdadero dueño de la tierra y la puso en nuestras manos para disfrutarla equitativamente (Salmo 24: 1).

d. Denuncia bíblica contra el acaparamiento de la tierra (Is. 5:8-9; Miq. 2:1-2).

La voz de los profetas del Antiguo Testamento siempre se dejó oír para denunciar a aquellos que acaparaban ávidamente la tierra en detrimento del pobre y el desvalido:

> ¡Ay, de los que juntais casa con casa y campo con campo, anexáis hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país! Así ha jurado a mis oídos el Señor de los Ejércitos: han de quedar desiertas muchas casas grandes y hermosas, pero sin moradores (Is. 5: 8-9).

---

[16] Carta de los campesinos de Caño Caimán enviada a la UEPV, y publicada en la revista *CEVEJ*.

¡Ay de aquellos que meditan iniquidad. Codician campos y los roban, casas y las usurpan; hacen violencia al hombre y a sus casas, al individuo y a su heredad! (Miq. 2: 1-2).

Nuestra voz se deja sentir, como profetas de hoy, para señalar y denunciar que el clamor por justicia de los campesinos de Cabimitas, Dios lo oirá. Y aquellos que son causantes de su miseria, marginalidad y explotación, ya tienen su recompensa.

e. Denuncia bíblica contra la explotación de campesinos (Jer. 22:13; Sant. 5:1,4-5)

También se alzó la voz de los profetas contra aquellos que no pagaban o remuneraban injustamente a sus obreros:

¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho!; de su prójimo se sirve en balde y su trabajo no le paga (Jer. 23:13).

Son los que, acostados en camas de marfil, arrellanados en sus lechos, beben vino en copas anchas, con los mejores perfumes se unjen, pero no se afligen por el desastre del pueblo (Am. 6:4-6).

El Apóstol Santiago, en el Nuevo Testamento, también alzó su voz a favor de aquellos campesinos que, habiendo trabajado recogiendo las cosechas del terrateniente, éste no quiso pagarles su jornal:

Y vosotros ricos, llorad a gritos por las miserias que os vendrán. Mirad: el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los campesinos han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres. Habéis condenado al justo, le habéis dado muerte sin que él os resistiera (Snt. 5: 1, 4-6).

Dios también está levantando profetas hoy. Desde 1973 nos hemos ubicado en la comunidad campesina e indígena de Cabimitas, acompañando esta lucha. Hoy existe una Iglesia Pentecostal en la zona, pastoreada por un indígena que además de ser pastor, es líder campesino. Se ha levantado lentamente una cooperativa de artesanía indígena, y poco a poco el templo se ha convertido en el lugar de encuentro de aquellos que buscan ser escuchados. Paulatinamente se viene asumiendo una nueva manera de evangelizar, que toma en cuenta esta realidad del indígena y del campesino para transformarla. Hemos culminado una medicatura indígena que ayudará con los problemas de salud. Después de una larga lucha de muchos años, se ha logrado la electricidad para esta comunidad. Hubo culto y fiesta por estos logros.

3.3.6. Etica pentecostal y realidad venezolana

Nosotros, los pentecostales de la UEPV, vemos en esta realidad venezolana un desafío para nuestras iglesias pentecostales. En la *Carta Pastoral de Valencia* afirmamos:

> ...frente a nosotros se sitúan la muerte y la Vida: el clamor y los sufrimientos de muchos hermanos indígenas de la Goajira y de otros sectores del país; de los campesinos de Caño Caimán, que llevan diez años luchando por un pedazo de tierra para cultivarla y satisfacer sus necesidades, y que en respuesta reciben atropellos, encarcelamientos, bombas lacrimógenas y disparos, al extremo que una niña de dos años de edad ha quedado sufriendo por causa de una bomba lacrimógena; el clamor de las madres de familia que hoy no les amanece con qué alimentar a sus hijos; de los tres millones de desempleados que claman desesperadamente en Venezuela; el clamor de tantos venezolanos que sobreviven en ranchos y tugurios alrededor de las grandes urbanizaciones e inmensos monstruos de concreto; de los desaparecidos en los pozos de la muerte en Maracaibo, nos lanza un reto, un desafío como iglesia de Dios en el mundo para denunciar toda esta situación de muerte, pecado y violación de los Derechos Humanos. Y también para que anunciemos, proclamemos y defendamos la Vida que por gracia de Dios ha sido dada... Esa Vida está seriamente amenazada en los sectores más pobres de nuestra sociedad venezolana en general, y de nuestra iglesia en particular .

En este sentido, hemos aprobado que nuestros templos, ubicados por lo general en zonas campesinas, indígenas, rurales, deben cumplir también un servicio a la comunidad.

a. Templos para adorar y para servir

A través de un programa que hemos denominado "Programa de Evangelización Integral y Desarrollo", hemos dado los primeros pasos para intentar desarrollar una evangelización integral y liberadora. Es integral y liberadora porque no ha de separar lo espiritual de lo material, sino que debe tomar en cuenta las condiciones sociales y espirituales del ser humano. Porque los templos deben ser lugares de adoración, y también espacios de servicio. Porque deben promover la salvación individual y la salvación del mundo o sociedad, inspirada en la fe de Jesucristo, el hijo de Dios, quien murió y resucitó por la humanidad y la creación.

b. La experiencia del templo de Mesa Alta

Está ubicado en el asentamiento campesino de Mesa Alta, zona alta de la ciudad de Guanare, Portuguesa. En este asentamiento

campesino iniciamos un trabajo de evangelización por medio de una familia campesina que asistía al templo que tenemos en la ciudad. El trabajo empezó a dar buenos resultados y construimos un galpón que tiene sólo pisos y techo. Allí mismo se reúnen los niños de los campesinos para recibir su educación primaria. El templo de Mesa Alta se ha convertido en un lugar de adoración y culto, pero también es un centro de educación y alfabetización.

c. La experiencia del templo de Cabimitas

Ya hemos descrito la situación socio-económica y geográfica de esta comunidad. Desde 1973 estamos allí, y hasta hoy hemos librado varias luchas desde el templo:

—Nos reunimos para dialogar sobre el problema del transporte para esta comunidad. Sus habitantes debían caminar alrededor de 12 kilómetros cada vez que necesitaban llegar al centro más cercano para abastecerse de alimento. Logramos el transporte. Hubo fiesta.
—Nos hemos reunido varias veces para tratar de resolver los problemas de educación, salud, vivienda y agua.
—Para talleres sobre cooperativismo y para analizar la causa de nuestra miseria.
—Nos hemos reunido para dar gracias a Dios por la formación de una cooperativa de artesanía en la que, aunque es iniciativa de la Iglesia, participan otras familias de la comunidad.
—Nos hemos reunido para dar gracias a Dios porque después de haber hecho un llamado a otras instituciones, como el CEVEJ, hemos culminado un centro de salud que ayudará a resolver este problema. Asimismo, se logró la electrificación para la zona.

d. Experiencia del templo de la comunidad de Chamita, Mérida

Chamita es una comunidad de la región andina, cuyas condiciones de vida son deprimentes. En esa comunidad hay un pequeño templo pentecostal de la UEPV. Uno de esos días que el pastor de la Iglesia va hacia el culto, se detuvo a pensar en la situación de la comunidad donde estaba la Iglesia que pastoreaba. Vio niños que le parecía que no iban a ningún centro educativo para recibir su educación. Decidió entonces hacer una encuesta sobre la situación educativa real de esa comunidad. La encuesta determinó que había muchos niños que por la situación socioeconómica en el hogar, no podían ir al centro educativo más cercano que está a tres kilómetros de distancia. A partir de ese momento el pastor entró en conversación con jóvenes maestros para iniciar una escuelita modesta para los niños pobres de esa comunidad, la cual funcionaría inicialmente en las instalaciones del pequeño templo

pentecostal. Finalmente se inició la escuela, en el mes de octubre de 1989, con un total de 40 niños.

El nombre de la misma es "Mi pequeña escuelita de aprendizaje Maranatha". Los maestros trabajan voluntariamente. Este ha sido el punto de partida para realizar actividades de capacitación para la comunidad sobre cooperativismo, planificación, mercados populares para abaratar el costo de la vida, y lo más importante: se está construyendo, con el apoyo voluntario de aquella comunidad, un centro de formación que realizará actividades formativas en el área pastoral, socio-política y de educación para los niños.

4. Etica social pentecostal: santidad comprometida (perspectiva bíblico-teológica)

4.1. ¿Santidad fuera del mundo?

No hay nada más lejano de la Biblia y del pensamiento pentecostal, que la creencia de que la santidad significa alejarse de la realidad humana o encerrarse en los templos de espalda a la descomposición social y moral que vive el mundo. Alejarse del mundo (creación) en busca de la santidad, no es una postura evangélica. Puede ser una postura *qumramita,* como la de aquellos judíos en los tiempos de Jesús, que se alejaron del mundo por considerarlo sumamente pecaminoso y se fueron a vivir a orillas del desierto en cuevas. Ellos esperaban que el Mesías llegara a vivir entre ellos, pues consideraban que el lugar donde habitaban era el único espacio santo que había en todo el país. Sin embargo, el Verbo se hizo carne y habitó entre los hombres (impuros), dice Juan. Jamás nos dice que habitó entre los qumramitas, escondido en las cuevas.

La santificación se consigue en medio de la lucha por la Vida. Lo contrario puede ser una postura gnóstica. Jamás evangélica. Jesús oraba diciendo: "No te ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal" (Juan 17).

4.2. La creación gime esperando su liberación

El apóstol Pablo, en Romanos, afirma que la creación se encuentra en esclavitud de corrupción y espera la liberación gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8: 22). Hoy se mantiene esa descomposición de la creación: corrupción, drogadicción, alcoholismo, prostitución, hambre, miseria, muerte. A esto se agrega la explotación, la dominación, la opresión, la injusticia, el armamentismo.

La santidad nos separa de este tipo de mundo, pero nos coloca en el mismo centro del mundo para que sin conformarnos a él, lo transformemos en un mundo nuevo y liberado (Rom. 8:19).

La vida santa lleva inherente tal grado de compromiso cristiano, que debe ser como la luz capaz de iluminar al mundo (Mat. 5:17-20). Es tal el compromiso de la vida santa, que debe ser sal capaz de dar sabor a otros. Si pierde la capacidad de dar sabor a otros, ya no sirve para nada (Mt. 5: 13).

4.3. Santidad y radicalidad

La ética social pentecostal es santidad comprometida. Y santidad comprometida es ser radical como lo fue nuestro Señor. Entendiendo la radicalidad como el que va a lo fundamental, a la raíz. El que no cae en la falsa piedad, ni se acomoda a posturas equilibradas ambiguas. La santidad y la radicalidad se dan la mano. Ser santos y radicales, es una condición ineludible del seguimiento de Cristo. Lo contrario podría llevar fácilmente a la mediocridad y la tibieza. La vida del cristiano no puede ser tibia porque detrás de la tibieza se esconde el acomodo a las situaciones sociales de injusticia. El tibio se hace de la vista gorda. Esa es la denuncia que hace el profeta del Apocalipsis de la Iglesia de Laodicea:

> Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente. Por cuanto eres tibio te vomitaré de mi boca" (Apoc. 3:15-17).

4.4. Jesús fue santo porque fue radical en sus exigencias

Jesús exige el primer lugar, por sobre los hijos y la propia vida. Por eso el apóstol Pablo tenía que decir: "Ya no vivo yo, vive Cristo en mi". Y tantas veces Cristo tuvo que decir: "El que no dejare padre, madre, hermanos o hijos por mí, no es digno de mí" (Mt. 10: 37-39). El exige un seguimiento llevado hasta las últimas consecuencias. Y los que le siguen deben romper con los compromisos mundanos, y una vez en marcha, no deben siquiera mirar hacia atrás (Lc. 9:57-62). Los compromisos mundanos son aquellos que se adquieren de la alianza con la corrupción y los poderes opresores. La diferencia entre el mundano y el cristiano no radica fundamentalmente en el vestido, sino en que los mundanos se acomodan y se conforman a las corrientes del mundo, con sus valores de muerte, injusticia, inmoralidad, guerra, corrupción, opresión, explotación. Mientras que los cristianos, tomados del Espíritu de Dios, se oponen a esos valores mundanos y siembran (encarnan) los valores del Espíritu Santo: la paz, la justicia, el amor, la igualdad, la ética, la libertad. Esto es, *santidad y compromiso.*

La exigencias de Cristo llegan a pedir a los hombres y las mujeres que nazcan de nuevo (Jn. 3:3). No podemos estar en el reino con los

mismos valores individualistas que aprendimos estando en el mundo. Nicodemos quería servir a Jesús y seguir en su vida acomodada y alienada en el Sanedrín. Hay que echar por la borda al hombre viejo.

Ser santo significa anunciar el Evangelio, no con palabras, sino con la vida, y llegar a imitar a Jesús tal como nos ha sido comunicado por la Palabra viva.

La santidad auténtica es también una crítica radical a la sociedad. Ella cuestiona y pone en tela de juicio los vicios que deshumanizan. En esto, el pentecostalismo da pautas.

Conclusión

> Sed santos porque Yo soy Santo.
> Sin santidad nadie verá al Señor.
> ¿Quién subirá al monte de Su Santidad? El limpio de manos y puro de corazón.
> Vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, pueblo santo, pueblo adquirido por Dios para que anunciés las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable.

Ser santos no es cosa fácil, porque ser santo es ser radical. Por eso Jesús dijo: "Bienaventurados los que encontrándome no se alejen desconcertados".

Segunda Parte

Pastoral pentecostal

Capítulo I

Lo testimonial: un caso de teología oral y narrativa

Bernardo L. Campos

Introducción

En el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA) celebrado del 19 al 22 de abril de 1989 en Buenos Aires, hice una primera descripción fenomenológica de la experiencia pentecostal como experiencia universal y fundante.

En aquella oportunidad presenté lo que denominé programáticamente "el paso de la experiencia a la teología pentecostal". Señalaba entonces que el testimonio es una primera y necesaria "explicación" de la experiencia y que, tan pronto como los testimonios de la experiencia comunitaria establecen consenso, se rutiniza e institucionalizan, devienen doctrina y catequesis, fundándose y auto-produciéndose.

Constatábamos, también, cómo los testimonios adquieren el *status* de *logos* primario de esa fe, y cómo son embrionaria y plenamente una teología narrativa.

La teología pentecostal, en tanto narrativa, afirmábamos, no puede sino transparentar la organicidad de la experiencia pentecostal y su racionalidad. Pero, ¿qué es precisamente esa experiencia pentecostal? ¿Cuál es su estructura?

Interesaba mostrar, genéricamente todavía, cómo la experiencia espiritual con el Jesús Resucitado, declarado Señor y Cristo en Pentecostés (experiencia que denominé pentecostalidad), era al mismo tiempo una experiencia tanto estructurada como estructurante de la identidad de sus productores.

Esa experiencia, de la cual los pentecostalismos son una de sus expresiones más perspicaces, vive un proceso productivo, posee su propia lógica y suscita su propia palabra explicativa. En esa virtud vive su propia dinámica en un proceso histórico más o menos largo. Como producción teológica atraviesa por varios niveles: desde el más simple y conmovedor testimonio de una relación con lo sagrado y lo divino (experiencia extática); una primera racionalización de la misma en la predicación pública, en el discurso apologético o en la oración (experiencia contemplativa); hasta el discurso teológico más riguroso bajo la forma de un credo, una formulación ética o una confesión dogmática (experiencia especulativa).

Hasta ahí, la exposición bordeaba los linderos del discurso religioso y no pisaba aún el terreno de la producción teológica.

Mi intención en esta oportunidad es configurar, lo mejor posible, la estructura fundamental del quehacer teológico pentecostal y el proceso de su auto-producción simbólica.

1. La producción simbólica de lo pentecostal

1.1. Condicionamientos

1.1.1. Variedad de las experiencias de lo pentecostal y univocidad de la remisión al acontecimiento fundador

Bien sabemos que el modo de experimentar lo pentecostal, en América Latina, está atravesado por la compleja dinámica social, pues los mismos procesos sociales y culturales marcan de un modo insalvable cualquier tipo de experiencia, y muy particularmente a la experiencia religiosa, haciéndola compleja, diversa y multiforme.

Esa variedad de experiencias de lo pentecostal hace de su quehacer teológico una práctica también compleja, aunque diversa e irreductible como fecunda. Por esa razón, y dado el estado primario de la producción teológica sobre lo pentecostal, es ilusorio insinuar ya una Teología Pentecostal Latinoamericana, o procurar recogerla en una totalidad sistemática.

No obstante, es esa misma pluralidad la que nos exige, aunque sólo sea de modo instrumental y prospectivo, la búsqueda y configuración de una estructura básica sobre la cual descansaría la variedad de articulaciones teológicas que relevan lo pentecostal, y sobre la cual se verificaría también la proximidad, legitimidad y veracidad de la remisión unívoca al suceso arquetípico conocido como Pentecostés y de su fundación en él.

Un quehacer teológico es pentecostal no solamente por su referencia o remisión al acontecimiento fundante de Pentecostés; lo es también por el proceso de producción de las comunidades informadas por ese

acontecimiento, vale decir, aquellas que forjan su identidad a partir de su voluntad de ser en sí mismas una prolongación de la comunidad pentecostal originaria.

Se trata, pues, de una concreta circularidad hermenéutica que conecta —mediante la experiencia histórica, la tradición (efecto histórico) y el acto productivo— el polo querigmático fundacional con el polo de la experiencia nueva, en su práctica litúrgica y en su práctica social.

1.1.2. Univocidad del acontecimiento pentecostal fundacional y multiplicidad de interpretaciones

Desde el punto de vista hermenéutico, hay diferentes modos de interpretar un acontecimiento, cuales son las perspectivas disciplinarias desde las que se haga. Pero en general se pueden (me permito) reducir a dos: las interpretaciones que buscan explicarlo vitalmente o actualizarlo como un proceso que lo prolonga (cf. el ejemplo de Jesús respecto del cumplimiento de la profecía de Isaías, Lc. 4:20-21; el ejemplo de la interpretación de lo pentecostal de Pedro, Hechos 2:14-36 ss), y aquellas otras aproximaciones interpretativas que lo explican sin sentirse involucrados por tal acontecimiento, como tomando distancia expresa frente al acontecimiento y, por extensión, frente a los otros intérpretes. No nos interesa aquí verificar si tal distanciamiento obedece o no a la conducta contraproducente de los que dicen actualizarlo; si sólo obedece a tradiciones históricas distintas de los intérpretes; o si, por el contrario y más sutilmente, responde a consideraciones de clase social, ideas de prestigio, o a condicionamientos de otra índole.

Lo cierto es que a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana, el acontecimiento de Pentecostés ha sido objeto de múltiples interpretaciones y se ha convertido en un hecho fundador de identidades, mediante un proceso social de identificación-separación, afirmación-negación, o de conversión-aversión.

Ahora bien, sea por identificación o sea por separación, la multitud de los cristianos tiene que habérselas con el hecho pentecostal originario, sobre todo si las interpretaciones actualizadoras van ganando terreno entre sectores de la Iglesia nominalmente no pentecostales, y amenazan con redefinirlos.

En buena cuenta, la multiplicidad de interpretaciones expresa una serie de conflictos propios de la esfera social, de su heterogeneidad y de sus variaciones; pero en definitiva, organiza la convivencia social de un modo interesante, conflictivo y des-institucionalizador (efecto carismático), sustenta la existencia de un cuerpo especializado de expertos en materia religiosa (de sus misterios y complicaciones); y hace posible la creación y funcionamiento de un universo simbólico, independiente de la visión del mundo de la sociedad más amplia.

1.2. Operaciones de la conciencia pentecostal para realizar el proceso productivo de su experiencia

Las comunidades pentecostales emprenden el proceso productivo de su experiencia, mediante una serie de operaciones necesarias de su conciencia en relación con la comunidad social que le sirve de entorno. Se trata, en efecto, de una serie de distanciamientos o diferenciaciones que se presentan en forma de rupturas con los "cosmos" y "sagrados", y con los "saberes" y "decires", de la socio-producción oficial.

De esa forma las comunidades pentecostales se re-crean y se auto-producen, en medio de un mundo (formación social) que ha roto con ellas previamente o, para decirlo en términos positivos, las ha puesto en situación de auto-producirlo.

De ese modo, la ruptura de un sentido opera simultáneamente la creación —recomposición— de otro sentido. Es una labor artesana con la que la comunidad pentecostal produce (reconstruye) el mundo, auto-produciéndose.

1.2.1. Ruptura tempo-espacial

En su proceso de fundación (fundamentación) socio-religiosa, la comunidad que denominaremos pentecostante (sic), realiza una especie de migración an-histórica mediante la cual se coloca "congenialmente" en el centro mismo del acontecimiento de Pentecostés, como para re-producirlo. En un *acto ritual* cuya dinámica produce la experiencia extática, la comunidad pentecostante "rompe" con la rutina de la vida cotidiana, se transporta psicológicamente a *illo tempore* y actualiza en la historia cultual el hecho fundante de Pentecostés.

Esta acción, que implica necesariamente un salto de fe, una atemporalidad, crea un espacio de significación que hace que perviva y se mantenga fresco el mito de lo pentecostal heredado. Con seguridad juega un papel importante el "dato recibido", una tradición y una doctrina de lo pentecostal que subsiste entre los intérpretes (actualizadores o espectadores) por la vía del recuerdo *(anamnesis),* la información (noticia) o la búsqueda *(espectatio, religio).*

Es en ese tiempo cultual y en ese espacio de significación más o menos duradero, donde el pentecostante va adquiriendo una identidad pentecostal y donde definitivamente estructura su personalidad socio-religiosa de tipo pentecostal: su modo de ser, su hacer, su pensar, su hablar, etc., pentecostales.

Esa ruptura tempo-espacial no es, en este caso, una ruptura con la historia; por el contrario, mediante esa ruptura tempo-espacial busca hacer historia, "extender" un acontecimiento, o más exactamente, historizarlo, darle un efecto histórico (Gadamer). Una operación que es impensable sin una conexión histórica (hacia atrás) con el pasado

fundante y (hacia adelante) con el presente y el futuro historizables. No es solamente el recuerdo (nostalgia) del pasado fundante el que historiza esa migración actualizadora; lo es también su identificación con comunidades de práctica semejante, mediata o inmediatamente anteriores, mediata o inmediatamente posibles.

No debe confundirse, por otra parte, con una enajenación, porque ese "salirse de sí mismo" es un salirse de sí para encontrarse con el otro en colectividad, para asimilarse a la "comunidad de los migrantes actualizadores". Y por paradójico que parezca, esta experiencia es profundamente histórica, recreadora de la historia.

1.2.2. Configuración epistemológica

Tiempo cultual y espacio de significación forman el entorno inmediato en el que el pentecostante internaliza y objetiva la estructura de su identidad. Allí organiza un modo distinto de pensar y de vivir la fe por un proceso de oposición-diferenciación respecto de la sociedad más amplia.

Se trata, pues, de la organización de una racionalidad (una lógica), un lenguaje y un conjunto de símbolos —condicionados por una situación de clase—, para representar una realidad desde un especializado modo de conocer.

De esa forma, la comunidad pentecostante articula una visión del mundo acuñándola con los elementos de que dispone en el momento. No importa si, para el caso, esos elementos ya están identificados con los modos de conocer o con modos de actuar de formaciones religiosas católicas o protestantes, si se corresponden con ideologías (sistema cultural) ancestrales de su mundo social antiguo (pre-cristiano), o si son extraños a su producción nacional.

1.2.3. Actualización hermenéutica

En el acto de apropiación del suceso pentecostal originario, el pentecostante hecha mano de la hermenéutica para explicarlo y para explicarse a sí mismo. Empieza entonces un proceso de donación de sentido a la experiencia religiosa, que después él mismo y las comunidades próximas o ajenas, se darán el trabajo de "desvelarlo", de "extraerlo", interpretarlo y designarlo.

Como sucede con todo proceso hermenéutico, *la hermenéutica pentecostal es un proceso heurístico*, en tanto descubre en la experiencia humana elementos de significación particulares y universales; un proceso extático, porque eleva al sujeto hacia el encuentro de un sentido profundo (dígase "alto"); y es constructivo, porque organiza juiciosamente los elementos de significación previamente seleccionados, de modo que

aparezcan como un sentido nuevo, novedoso y convocante, y porque está orientado a la acción.

Pero en la medida que ese acto hermenéutico está referido a un acontecimiento particular como es el acontecimiento de Pentecostés, la hermenéutica pentecostal se nutre de todos los elementos allí contenidos.

Con referencia a Hechos, capítulo 2, puede decirse, por ejemplo, que la hermenéutica de lo pentecostal asume una perspectiva escatológica en tanto actualiza en la historia inmediata las promesas contenidas en la revelación anterior, y en cuanto anticipa desde ese momento los últimos tiempos y los tiempos venideros, como extensión y culminación de "este siglo". Asume una perspectiva apocalíptica también, porque además de situarlo en la historia de Israel y las naciones (perspectiva histórica), inquiere el carácter inesperado y repentino de la venida del fin.

Asume una perspectiva cristológica en cuanto entiende que el acontecimiento pentecostal tiene como su centro y estructura querigmáticos a Jesús de Nazaret, sin el cual no tendría sentido. En otras palabras, la epifanía de Cristo y su manifestación en espíritu desde Pentecostés hasta su retorno *(parousia),* es visto como el centro de la historia de la salvación. Asume, finalmente, una perspectiva pneumática en cuanto entiende que la manifestación del Espíritu Santo —que marca el inicio de la nueva era, el tiempo de la Iglesia— es el testimonio dinámico del Jesús Resucitado, presente ahora en la comunidad pentecostal y en el mundo.

Se trata, pues, de una dialéctica del sentido mediante la cual el pentecostante debe, por un lado, restaurar el sentido del acontecimiento expresado por el texto de la Sagrada Escritura, y por otro, reducir ese sentido al buscar duplicarlo en el culto y al discernir en el acto hermenéutico cuanto haya de falsa conciencia, de encubrimiento deformante de la realidad.

Es mediante ese despliegue de hermenéuticas restauradoras y hermenéuticas reductoras (Ricoeur), que el pentecostante adquiere un modo de creer y comprender cuyo esquema y estructura es, en mucho, reflejo de estructuras profundas que el sentido de un texto puede producir o inducir por vía del lenguaje.

1.2.4. Impostación lingüística

La comunidad pentecostal se ha caracterizado quizá más que otras, por su modo de hablar, de expresar lo vivido a través de diversas formas de lenguaje: oral, escrito, gestual, gráfico, visual, etc.

No obstante, lo más notorio de esos lenguajes es su carácter repetitivo, ecoparlante, del lenguaje bíblico traducido. Se trata de una asimilación de los códigos y símbolos del universo simbólico cristiano

que lo coloca —a nivel de la lengua— en abierta distancia de lenguaje cotidiano del parlante común, y —a nivel del habla— al mismo "tono" con el mensaje del escritor sagrado. Como es lógico, esta asimilación, por aparecer como una impostación ante el interlocutor, conflictúa su estructura lógica de pensar y lo encuentra disonante.

Paradójicamente, esta "impostación", por su novedad y extrañeza, logra "atrapar" al interlocutor al proyectar la imagen de un mundo diferente, donador de un nuevo sentido, al que simplemente tiene uno ordinario. El lenguaje teológico, los *slogans* evangelísticos, las frases litúrgicas, los movimientos figurativos en el espacio cultual, las gesticulaciones durante la oración, las danzas en el espíritu, todas ellas señales extrañas al espectador, gozan de un poder cautivante y apelativo. Lejos de producir un rechazo absoluto, envuelve al espectador en un manto edípico de amor y odio, de atracción y repulsión inesperados.

Pero la comunidad pentecostante se hace eco también de una vocación comunicativa al representar en su función hablativa el "cosmos" pentecostal frente al "caos" babilónico. Como sabemos, Pentecostés es un evento ectípico del suceso de la torre de Babel, en la que se confundieron las lenguas y se dispersaron los pueblos. Pentecostés, por eso, prefigura simbólicamente la unidad de la lengua, y por ello mismo, la unidad del género humano. Una repetición ritual de ese arquetipo produce durante el culto un sentimiento de comunidad y de ruptura de las barreras culturales (idiomáticas) que separan a los hombres.

2. De camino a la constitución del discurso teológico

2.1. Escollos que hay que salvar en el trabajo de sistematización teológica

El trabajo de producción teológica de lo pentecostal debe salvar algunas dificultades o escollos que son, en parte, producto de interpretaciones apresuradas sobre los pentecostalismos y, en parte, vicios provenientes de posturas etnocéntricas.

Uno primero, y muy extendido, es la idea de que la teología pentecostal, por lo oral y narrativa, es ágrafa, descriptiva y pre-lógica.

Es parcialmente cierto que la producción teológica pentecostal de América Latina, está todavía en un estadio primario. El crecimiento acelerado de los pentecostalismos latinoamericanos, especialmente entre los años cincuenta y setenta, orientó al liderazgo pentecostal, y a su segunda generación, hacia la atención de la demanda litúrgica y el desarrollo de un lenguaje cultual, de interés más bien evangelístico (sermonario). Sin embargo, ello no significa que la producción teológica pentecostal haya sido ágrafa. Existe una cantidad de literatura evangelística, aunque referida a veces exclusivamente al proselitismo

religioso, que recoge gran parte del pensamiento teológico pentecostal. Hay en esos trabajos, presentados en forma de folletos de divulgación, publicación de cánticos nuevos, himnarios, etc., una lectura interpretativa de los acontecimientos mundiales, así como un despliegue de una racionalidad profundamente existencial. Que esa producción tenga una orientación mayormente conservadora, es otro problema.

Por otra parte, únicamente puede decirse de ella que es descriptiva y pre-lógica en cuanto manifiesta un estado de la realidad que sólo puede presentarse de ese modo, y en cuanto enuncia un modo de conocer pre-predicativo.

Un segundo escollo es la tendencia a pensar que los pentecostales, por ser parte de movimientos populares o por pertenecer a estratos "bajos" de la sociedad, tienen solamente una teología implícita, imprecisa, mosaica y de nivel mediocre. Detrás de esta apreciación subyace un claro distanciamiento de clase, una subestimación ignorante de la riqueza de la cultura popular y una sobreestimación etnocéntrica. Consagra, además, un modelo tradicional y "extranjero" de hacer teología, como único. Tal postura manifiesta un alto grado de alienación, y no distingue niveles del quehacer teológico afines al sujeto productivo.

Por lo demás, no hay teología explícita que no lleve tras sí, de un modo implícito, una teología fundamental y sea, aun cuando no lo parezca, un mosaico de ideas fundamentales debidamente organizadas. La hipótesis de imprecisión queda nula cuando uno estudia el lenguaje popular. De someterse a un análisis de rigor lógico y estructural, el lenguaje teológico pentecostal popular resistiría aproximaciones y explicaciones científicas. Puede, incluso, demostrarse que posee un alto grado de racionalidad comparable con cualquier otra. No es necesario, para ello, recurrir a los estudios de B. Malinowski sobre las culturas primitivas para sostener esta afirmación.

Un tercer escollo, muy común a teólogos que dicen representar la modernidad, es el que suele ver en el pentecostalismo una "cultura oral" opuesta a una "cultura escrita". Esta apreciación, que quiere ser vertebral, ha sido divulgada por Walter Hollenweger. El señala que el sentido de solidaridad universal del pentecostalismo, que denomina *ecumenía* pentecostal, no se basa en una doctrina impresa y bien definida, sino en una experiencia comunitaria. Quien toma en serio esta posibilidad —agrega— descubre en ella un tipo de teologización en forma de una cultura oral, en la que el medio de comunicación —como en los tiempos bíblicos— no es la definición, sino la descripción; no la tesis, sino la danza; no la enseñanza, sino el canto; no el libro a estudiar, sino la historia y la comparación; no la suma teológica, sino el testimonio.

En esa virtud —señala Hollenweger— el movimiento pentecostal ofrece "elementos" y "materias primas" para un método alternativo de teologización. El problema ecuménico del futuro, según Hollenweger, no sería la discusión entre católicos y protestantes, sino la pregunta:

¿puede establecerse un diálogo entre los representantes de la teología escrita y la teología oral?

El problema se agudiza —añade Hollenweger— por el hecho de que una buena parte de los teólogos "orales" son pobres y de color, mientras que la mayoría de los teólogos por escrito son pudientes y blancos. La mayoría del movimiento pentecostal pertenece a esta cultura oral y dialogal. Desde ese punto de vista, cumple con una función crítica y humanizadora.

Por muy loable que parezca semejante descripción, adolece de dos defectos. El primero consiste en oponer —en función de las clases sociales— la cultura oral a la escrita, en una forma que no considera la evolución de los pentecostalismos y la aparición de nuevas generaciones de pentecostales lecto-escribientes. El segundo, más miope, es que no alcanza a ver en el pentecostalismo contemporáneo una cultura post-moderna, una cultura de la imagen y el sonido, una cultura del lenguaje sono-visual que hace uso (y abuso) de la tecnología de la comunicación y la informática. Pero ello no es lo más cuestionable. Lo que verdaderamente es preocupante de esa calificación es que no pone en cuestión las razones de por qué esa cultura es oral, danzante o testimonial.

Un cuarto escollo, que en cierto modo es una extensión del anterior, es aquel que percibe la labor teológica pentecostal como a-sistemática. Claro, si se entiende por sistematización la congelación de un cuerpo de doctrina en un sistema teológico más o menos coherente consigo mismo y con el grupo de poder que lo organiza (que generalmente no es el nuestro), se comprende. Pero si por sistematización entendemos un proceso metodológico mediante el cual el sujeto pueblo-Iglesia reflexiona su acción y la organiza en una totalidad coherente con sus propios intereses, la crítica ya no tiene sentido.

El sistema no debe ser entendido únicamente como el más alto grado de especulación por el que la palabra deviene concepto mediante una operación lógica o gnoseológica, sino también como el conjunto de relaciones en el que las fuerzas vivas se integran y organizan su base material, su vida colectiva y sus representaciones simbólicas (oral primero, escritas después), bajo la forma de una totalidad idéntica y diferenciada de otras.

Desde esta última perspectiva, el pentecostante sólo debe ser asistemático respecto del sistema de dominación. El está llamado a ser, más bien , un persistente sistemático respecto de un sistema alternativo, respecto de la afirmación de su exterioridad al sistema vigente.

Tal proceso de sistematización, que no se reduce al binomio oral-escrito, coloca a la producción pentecostal en una situación analéctica (Dussel), más allá del horizonte de la totalidad del sistema dominante y opuesta a la dialéctica de la muerte. Muy por el contrario, busca construir y afianzar una alteridad con el "otro" *(alter-ego),* que es hermano nuestro en el sufrimiento.

2.2. La necesarias "mediaciones" del proceso de interpretación y fundamentación teológico

2.2.1. Mediación sacramental

Es común a los pentecostales utilizar mediaciones lingüísticas para expresar su acceso directo a lo sagrado. No se puede negar que como pentecostales buscamos prescindir de todo la mediación sacerdotal en la vida eclesiástica; no obstante, en la convivencia social necesitamos mediaciones lingüísticas para expresar aquello que es inexpresable y majestuoso. La glosolalia, la profecía indirecta, las acciones simbólicas, los gestos y las actitudes ricos en significación y denotación, incluso el hablar creyente, son todos ellos medios por los cuales el hombre religioso pentecostal expresa una relación con lo sagrado.

La propia vida religiosa de las comunidades pentecostales, en cuanto vida consagrada, es una condición sacramental. Quiere ser ella misma sacramento de la humanidad, signo de una realidad mayor. Se trata por eso de una mediación sacramental de las comunidades pentecostales; testimonios abiertos de una condición social dada; lenguajes cifrados de una esperanza (popular) signada.

Esta sacramentalidad ubica al sujeto pentecostal, y a su quehacer teológico, en el centro mismo de la cotidianidad del pueblo a la cual no sólo no debe renunciar jamás, sino que debe poder interpretar.

2.2.2. Mediación teórica

La explicación de lo pentecostal exige, necesariamente, una elaboración teórica. Como es natural, en el momento de su definición, esa elaboración teórica incluye un nivel de abstracción que se expresa —por su uso público— en un lenguaje técnico, más o menos aceptado.

En ese sentido, esa elaboración teórica sitúa al discurso teológico en un espacio de significación accesible al teólogo profesional y al científico. Es un esfuerzo de traducción teórica de la experiencia de lo pentecostal, que transforma lo fenoménico en objeto de conocimiento.

Esta labor, que puede parecer una negación o distanciamiento de lo popular, ha de permitir, a largo plazo, un diálogo fecundo con otras formas de conocimiento de la experiencia pentecostal y facilitará —esperamos— el desarrollo de una teología pentecostal científicamente fundada. Ahora bien, esa elaboración teórica puesta en lenguaje técnico, solamente cumplirá su finalidad última cuando sea re-traducida en otras formas de expresión que superen las puramente verbales.

2.2.3. Mediación metodológica

El relevamiento del dato de lo pentecostal, su pertinencia teológica y su devolución a la comunidad, supone una inserción previa (mediación

sacramental) y otras tres mediaciones metodológicas: la mediación socio-analítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctico-política, de las que habla Clodovis Boff en su *Teologia e pratica.*

Implica, por lo tanto, un proceso cognoscitivo que va de lo real vivido, y lo real consciente, a lo real conceptualizado y lo real transformado, en medio de las contradicciones socio-históricas, económicas y políticas. No se trata únicamente de un proceso intelectivo, sino de una síntesis viva entre teoría y práctica.

El corte sincrónico del esquema No. 1 quiere mostrar solamente los momentos de ese proceso.

Clodovis Boff entiende por mediación socio-analítica, aquella operación teórica mediante la cual la práctica teológica asume los resultados de las ciencias sociales respecto de la realidad (política) como objeto de análisis y constituye el objeto teórico material.

La mediación hermenéutica es el modo propio que tiene la teología de trabajar sobre el objeto teórico material; busca señalar la manera cómo ese objeto material llega a ser objeto formalmente teológico. Se trata de una interpretación a partir de las Sagradas Escrituras.

La mediación práctico-política, en consecuencia, es el verdadero medio *(medium in quo)* de realización de la práctica teológica concreta. Constituye el objeto concreto real (la praxis).

La "mediación" en Boff es el conjunto de medios que integran el pensamiento teológico para captar su objeto. Estos medios, según él, tienen que ser comprendidos como un *medium quo,* que mantiene con la teología una vinculación no técnica, sino orgánica.

Se trata, por eso, de un quehacer teológico, de una producción orgánica desde la fe, de una praxis (conjunción entre pensamiento y acción) de la pentecostalidad.

3. El quehacer teológico de la pentecostalidad

3.1. La "pentecostalidad" como categoría teológica

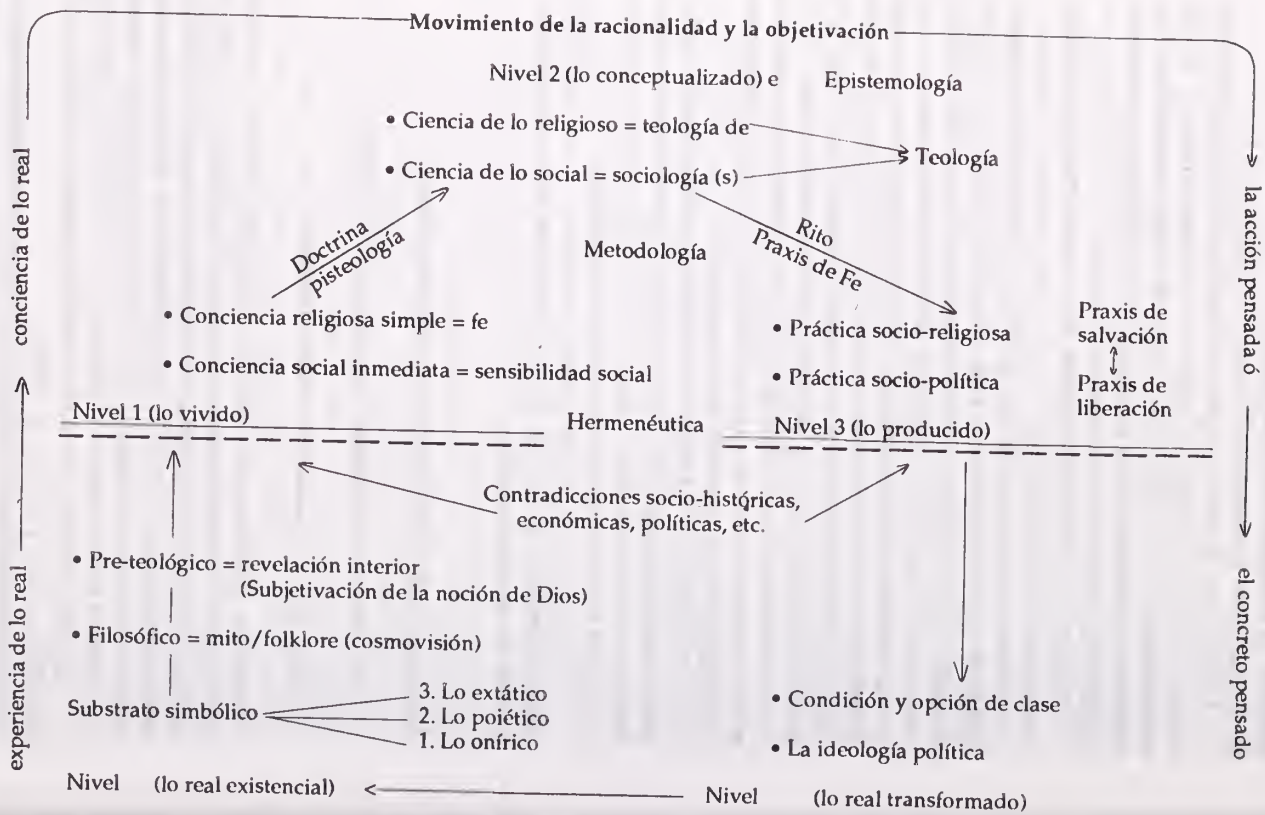
3.1.1. Qué entendemos por "pentecostalidad"

Aunque preferimos una definición extendida (es decir, que quede clara al final del trabajo), debemos adelantar una definición instrumental. Entendemos por pentecostalidad el principio de la práctica religiosa tipo, informada por el acontecimiento de Pentecostés. Aquella experiencia universal que eleva a categoría de principio las prácticas pentecostantes que intentan ser concreciones históricas de esa experiencia primordial.

La pentecostalidad puede ser entendida también como la fuerza del espíritu que hace posible a la Iglesia.

La pentecostalidad se distingue de los pentecostalismos de la misma forma cómo, por ejemplo, la eclesialidad se distingue de la Iglesia. Pero

Esquema No. 1


Movimiento de la racionalidad y la objetivación
Nivel 2 (lo conceptualizado) e
Epistemología
• Ciencia de lo religioso = teología de
• Ciencia de lo social = sociología (s)
Teología
Doctrina
pisteología
Metodología
Rito
Praxis de Fe
• Conciencia religiosa simple = fe
• Conciencia social inmediata = sensibilidad social
• Práctica socio-religiosa
• Práctica socio-política
Praxis de salvación
Praxis de liberación
Nivel 1 (lo vivido)
Hermenéutica
Nivel 3 (lo producido)
Contradicciones socio-históricas, económicas, políticas, etc.
• Pre-teológico = revelación interior
(Subjetivación de la noción de Dios)
• Filosófico = mito/folklore (cosmovisión)
Substrato simbólico
3. Lo extático
2. Lo poiético
1. Lo onírico
• Condición y opción de clase
• La ideología política
Nivel (lo real existencial)
Nivel (lo real transformado)
conciencia de lo real
experiencia de lo real
la acción pensada ó
el concreto pensado

aunque los pentecostalismos quieran ser actualizaciones históricas de esa pentecostalidad, por su condición de principio, de experiencia universal, ésta rebasa cualquier concreción histórica que exija un carácter absoluto.

3.1.2 Pentecostalidad y pentecostalismos

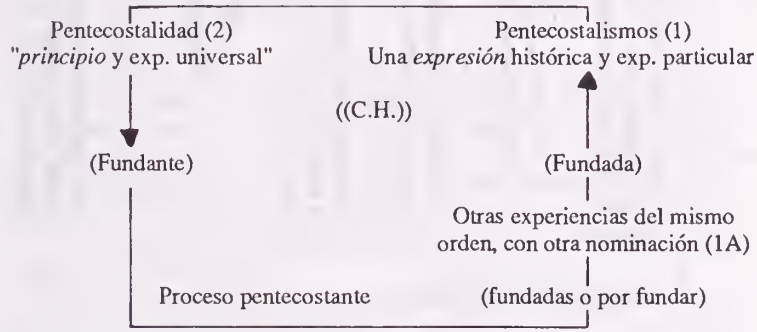
La distinción básica entre "pentecostalidad" y "pentecostalismos" radica en el hecho de que éstos quieren ser prolongaciones de aquella. Se trata de dos polos diferenciados, pero mutuamente complementarios. Diferenciados, porque los dos términos de la relación no son proporcionales: la pentecostalidad es epistemológicamente anterior a los pentecostalismos, en tanto que los pentecostalismos son históricamente posteriores a la pentecostalidad.

Sin embargo, la pentecostalidad y los pentecostalismos son al mismo tiempo polos complementarios, en cuanto los pentecostalismos objetivan la pentecostalidad y en cuanto ésta funda a los pentecostalismos, una vez que éstos la constituyan en fundante.

No sabríamos nada de la pentecostalidad a no ser por sus expresiones o concreciones históricas. En los pentecostalismos está implicada una pentecostalidad, de modo que un estudio teológico de los pentecostalismos suramericanos (el chileno, el brasileño, el peruano, etc.), centroamericanos y caribeños, permitirá constatar cómo y de qué manera está presente entre nosotros la pentecostalidad. Cómo, a pesar de las diferencias (variedad), esa experiencia universal con el Jesús Resucitado nos une y nos re-crea.

El esquema No. 2 muestra cómo esos dos polos son mutuamente complementarios.

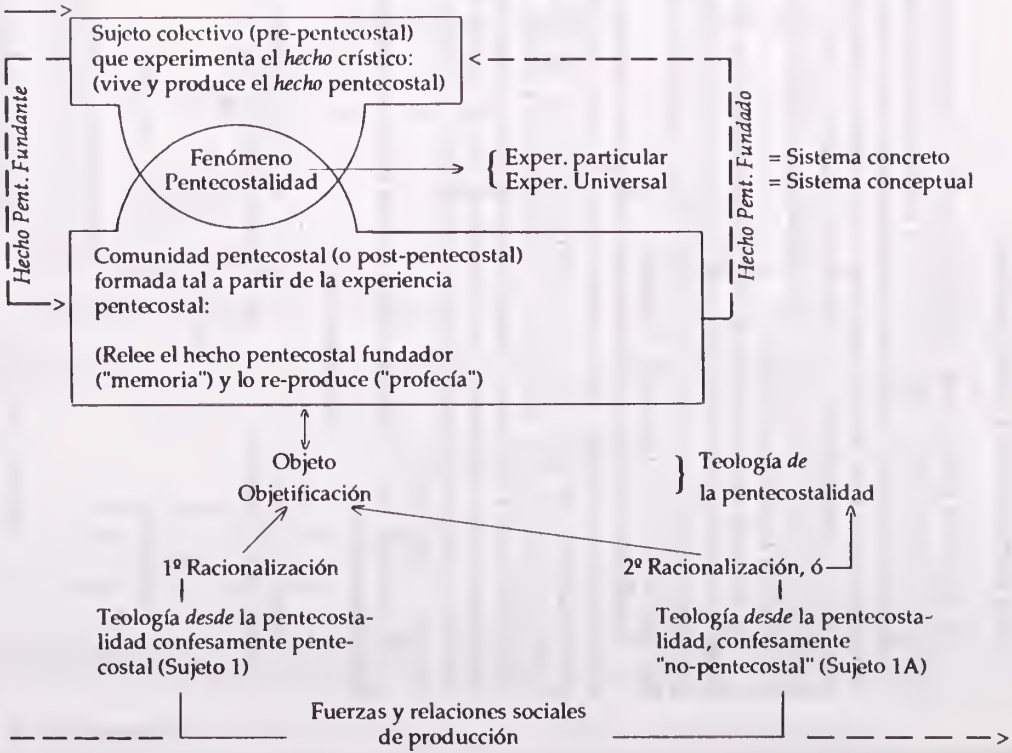
Esquema No. 2



(1) = Del pentecostalismo a la pentecostalidad.
(2) = De la pentecostalidad al pentecostalismo.
((C.H.)) = Círculo hermenéutico que conecta "principio" y "expresión" en la historia.
(1A) = Experiencia de la pentecostalidad por otras configuraciones religiosas sin el nombre de pentecostales.

Esquema No. 3

El proceso de la pentecostalidad



Acuñamos la categoría de la pentecostalidad porque necesitamos una categoría teológica que al mismo tiempo que nos permita una interpretación de la eclesialidad (¿"sectaridad"?) de los pentecostalismos desde el punto de vista endógeno, esa lectura sea objetiva, pública, inclusiva y verificable.

3.2. El proceso de la pentecostalidad

La pentecostalidad, en relación con los pentecostalismos, es al mismo tiempo una experiencia social, un sujeto colectivo, un fenómeno, un objeto y un hecho. Como tal, es pasible de construcción, investigación y contrastación. En ese sentido, la pentecostalidad es racionalizable (por tanto, pasible de sistematización) y objetivable (y por tanto, verificable y/o falsable).

En el plano del conocimiento teórico-práctico, la racionalidad genera una necesaria transformación *(aufhebung)* del conocimiento cotidiano que lo eleva al grado de categoría y que lo pone en una doble tensión de continuidad/discontinuidad/continuidad. Son permisibles a este nivel categorizaciones como "pentecostalidad", "pentecostante", etc.

La objetivación implica, por su parte, una necesaria correspondencia entre el objeto producido por la ciencia (en este caso, la pentecostalidad) y la realidad estudiada (para el caso, las prácticas pentecostales). No solamente como una adecuación de la cosa al intelecto, sino como una relación dialéctica entre el objeto y el sujeto que lo produce.

La verificación no se refiere, como ha advertido Mario Bunge, a cada uno de los elementos que intervienen en la teoría científica, ya que no todos los componentes de una teoría factual pueden tener un correlato real propio. Sólo representan modelos ideales, de modo más o menos simbólico y con alguna aproximación, ciertos aspectos de los sistemas reales.

Todo esto ocurre en el marco de un proceso en el que la pentecostalidad queda como construida, según se muestra en el esquema No. 3.

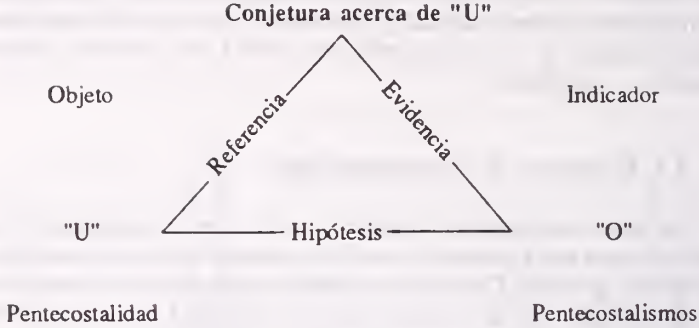
Según ha quedado graficado en el esquema No. 3, la objetificación de la pentecostalidad ("U") quedaría desimplicada por la función (F) de los pentecostalismos ("O"), de manera que, invirtiendo la relación y midiendo "O", podemos inferir los correspondientes valores de "U".

Así tendremos la siguiente correspondencia: O = F (U), graficado en el siguiente esquema.

Este esquema nos permite hablar de "notas" o "propiedades" de la pentecostalidad. Estas serán inferidas globalmente de la interrelación entre el suceso pentecostal fundante y el suceso pentecostal fundado.

La Hipótesis acerca de qué sea precisamente lo pentecostal, será posible formularla por la referencia a la pentecostalidad desde la evidencia de los pentecostalismos. Estos últimos son los indicadores de la naturaleza de lo que sea nuestro Objeto Pentecostalidad: (Conjetura).

Esquema No. 4



De donde: O = F (U)

U = Conjunto de valores posibles de una propiedad inobservable (la pentecostalidad) por sí sola.

O = Un miembro de un conjunto de valores de una propiedad directamente observable (los pentecostalismos o experiencias del mismo orden).

F = Función remisora y evidencial de una "propiedad" observada.

(Adaptado de M. Bunge, *Metodología de la investigación científica,* p. 737).

3.3 Hermenéutica de lo pentecostal y sus correlaciones

La interpretación de lo pentecostal no se da en abstracto, como podría sugerir todo esta esquematización. Ella supone, por un lado, una reflexión teológica, una teología de la pentecostalidad, y por otro, una práxis histórica expresada social y eclesialmente. Praxis que se da en un campo religioso marcado por los conflictos y las relaciones de un modo de producción dependiente y desigual.

Se establecen así, a nivel de la hermenéutica, una serie de relaciones en que se conjuga: 1) nuestra situación social (fuerzas productivas leídas por las ciencias sociales); y 2) la producción religiosa fundante (querigmas bíblicos en disputa, en su contexto de producción social y religioso). Estos dos a nivel de las *prácticas sociales.*

Entran en juego, además, 3) la ideología (dominante o hegemónica, según clases sociales). Ideología que se institucionaliza por medio de la filosofía y las ciencias de la época; y 4) el mito y la revelación a nivel de la teología. Estos son instituidos y esclarecidos por un cuerpo de especialistas religiosos que pugnan por el monopolio del poder de lo sagrado y que oponen a la "herejía" una "teología oficial". Estas otras dos a nivel de *las formas de conciencia.*

Esquema No. 5

Mito y revelación

Sacerdocio vs. profecía
Mitología vs. teología
Teol. oficial vs. "herejía"

Producción religiosa fundacional

Nuestra situación social

Nivel de las prácticas sociales

Nivel de las formas de conciencia

Querigmas en conflicto x Prod. social y religiosa-eclesial, a cargo de especialistas religiosos:

Sacerdote vs. profeta y laico dominado

Fuerzas y relaciones de prod., esclarecidas por especialistas en cs. nats. y sociales:

Clase dominante vs. clase dominada

Ideología

Dominante y/o hegemónica
Según clases sociales, institucionalizada
por medio de la filosofía y ciencias de la época

Una hermenéutica de lo pentecostal supone, entonces, el intercambio de relaciones a dos niveles (o "ejes"): a nivel de las formas de conciencia y a nivel de las prácticas sociales.

A nivel de las formas de conciencia, lo sagrado legitima lo político y ejerce sobre él una función conservadora; mientras que lo político ejerce control sobre lo religioso concitando, mediante él, el consenso de las mayorías.

A nivel de las prácticas sociales, se traducen en el campo religioso las relaciones de transacción o de enfrentamiento de los diversos actores sociales que son diferenciados por las relaciones de producción.

3.4. Momentos del quehacer teológico

En el estadio inicial de su producción simbólica, la comunidad pentecostal funda su discurso religioso. Es un momento en el que los miembros de la comunidad religiosa narran su experiencia reproduciendo modelos circundantes de testimonio que, por lo general, se estructura en tres tiempos: el antes, el ahora y el después. Estos pueden, asimismo,

darse simplemente como testimonios o pueden elaborarse bajo la forma de una teología del testimonio. Constituye un momento del quehacer teológico que llamaremos *testimonial.*

En un segundo momento, que se articula a partir del discurso religioso, la comunidad pentecostal va construyendo su discurso teológico de manera procesual. Decimos procesual porque implica ritmos y etapas diferentes, según sea el grado de necesidad de la comunidad religiosa —segundas y terceras generaciones exigen un grado de racionalidad más formalizado—, y según sean las condiciones de la formación social que facilite ese proceso. A este momento de constitución teológica llamaremos lo *doctrinal* (dogmático).

En un tercer estadio, la comunidad pentecostal se pregunta ya por el sentido de sus prácticas, por su razón de ser. Quiere conocer no solamente lo que hace y lo que cree, sino también por qué hace lo que hace y por qué cree lo que cree. Dialoga con explicaciones exógenas respecto de sus prácticas y entra en diálogo crítico y creativo con otras comunidades semejantes o diferentes. Busca establecer correspondencias entre los diferentes momentos de su proceso de constitución, de relación entre las prácticas sociales y sus formas de conciencia. En una palabra, busca hacer ciencia de su experiencia. A este momento lo llamaremos *epistemático.*

Un postrer estadio, que supone los anteriores, busca construir un sistema. Ello implicará, probablemente, la formación de cuerpos especializados de intérpretes, comunidades de estudio, asociaciones inter-institucionales. Construir un sistema quiere decir aquí institucionalizar prácticas alternativas, "parte" o "contraparte" de un sistema mayor. A este momento lo llamaremos *sistemático.*

Uno puede preguntarse, legítimamente, si estos momentos deben ser cronológicamente distribuidos en el desarrollo histórico de cada comunidad, o si son procesos simultáneos y diferenciables. Puede preguntarse también si, en conjunto, puede ubicarse al pentecostalismo latinoamericano en uno de estos momentos.

Probablemente la respuesta será equívoca. Es posible que, en determinadas comunidades con un grado de burocratización mayor, subsistan todos los momentos precisamente por tratarse de un quehacer colectivo. Pero es posible encontrar también comunidades pentecostales que han puesto el énfasis en la construcción, organización y difusión de la doctrina (lo dogmático), lo mismo que comunidades que se resisten a salir de su estadio carismático, haciendo de lo testimonial un "nivel" opuesto a cualquier otro.

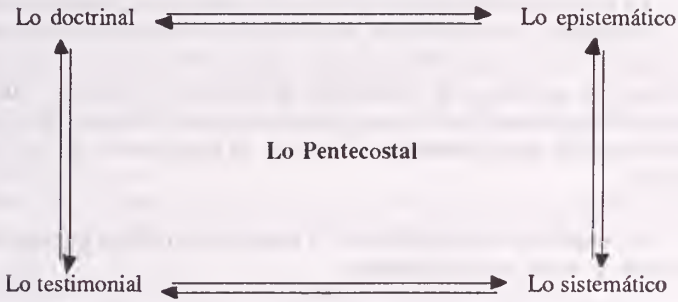
Yo prefiero ver lo testimonial, lo doctrinal, lo epistemático y lo sistemático más bien como "momentos" de un quehacer compartido, que como "niveles" teológicos; incluso como "tareas" que demandan esfuerzos colectivos diferentes, pero no excluyentes.

No obstante, sí habría que establecer una diferenciación interna entre cada uno de estos momentos; afirmaría que lo testimonial en el

pentecostalismo es, al mismo tiempo que expresión de su matriz fundamental (experiencia de la pentecostalidad), el eje vertebral que cualifica a los pentecostalismos. Uno queda incompleto sin el otro. El conjunto de los momentos alrededor del eje de lo pentecostal, quedaría graficado así:

Esquema No. 6

Momentos del quehacer teológico



3.5. Lo testimonial en la teología pentecostal

En la imposibilidad de hacer un desarrollo mayor de este "momento" del quehacer teológico, señalaré únicamente algunos elementos que no deben pasarse por alto:

1. El *objeto* material del momento testimonial está formado por la experiencia religiosa de lo pentecostal en el espacio concreto de una formación social dada.

2. El *espacio* en el que se produce, se vive y se re-produce lo testimonial, es el "espacio cultual" al que hemos llamado también "espacio de significación". En el caso de los pentecostales, este espacio cultual se extiende a esferas de la vida cotidiana y del tiempo laboral, invadiéndolas e incorporándolas a la dinámica de lo sagrado. Se puede decir, por eso, que el hombre y la mujer pentecostales son un *homo cultualis*, un hombre y una mujer del *cultus* y para el *cultus*, para quienes la vida no admite diferencias entre lo sagrado y lo profano, porque todo ha sido ya consagrado por Dios. La tarea de la Iglesia en el mundo es, por ello, una tarea de santificación. La evangelización es un proselitismo de santificación mediante la cual se busca "rescatar" a las personas del presente siglo malo. ¿Qué implicancia tiene esta visión respecto del trabajo humano, respecto de la producción de cultura, respecto de la adoración al Santo Dios?

Una teología pentecostal de la cultura, del trabajo humano, de la producción social, deberá dar cuenta de las implicancias de esa "cultualidad pentecostal".

3. El *vehículo* del testimonio es, por lo general, la predicación de la Palabra de Dios, así como una explicación inmediata de un encuentro con Dios. Cualquier investigación sobre lo testimonial podrá incluir, probablemente, una sociología del testimonio y quizá una socio-fenomenología del *cultus*. Pero ésta no podrá prescindir de una consideración del discurso teológico vehiculizado en la predicación pública y el testimonio de la experiencia con lo sagrado pentecostales.

4. La *estructura básica* de la predicación pentecostal, como vehículo de lo testimonial, se compone de una diversidad de elementos difíciles de reducir. Pero pueden señalarse por lo menos tres de ellos, como lo haremos. Sin embargo, es importante, sobre todo, considerar que la predicación pentecostal es básicamente una dramatización (una narrativa) del sentido del texto bíblico a la luz de la experiencia de su vida cotidiana.

Los componentes principales de la predicación pública pentecostal, atraviesan o viven tres momentos:

1. *Re-narración:* luego de una lectura del texto bíblico, el predicador repite de nuevo, con sus propias palabras, todo el texto leído, como buscando que éste dé de sí su mensaje, acentuando o entonando y subrayando palabras o frases clave del texto, que más que dilucidarlo quieren asimilarlo.

2. *Ilustración testimonial (testigos):* la predicación interpola permanentemente experiencias de la vida cotidiana (por lo general recientes: incluso su antigüedad o novedad es un indicador de su buena o mala relación con Dios) a modo de ilustración, de presentación de testigos de su verdad, la verdad que quiere enfatizar para la ocasión.

3. *Actualización:* el predicador no sólo vive el texto hasta el drama, sino que lo extiende a la comunidad cultual a quien invita a una actualización ética (dígase moral) y también práctica de su sentido.

Así, mediante un proceso de *reiteración*, de asimilación (impostación lingüística), el mensaje del texto cobra actualidad moral. En último análisis, la predicación pentecostal quiere representar o reproducir no tanto el mensaje del texto, cuanto a la comunidad que lo produjo en una especie de congenialidad atemporal, pero profundamente histórica.

De ese modo, mediante su predicación, la comunidad pentecostal sustenta su propia experiencia, la legitima con las Sagradas Escrituras. Espíritu y Palabra se implican en la práctica pentecostal.

Este es, por lo menos, si no un caso, un aspecto de la teología oral y narrativa de los pentecostalismos, como fruto de la pentecostalidad.

Obras consultadas

Emst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* vol. III: Fenomenología de las formas simbólicas. México: FCE, 1976.

Ferrdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Paris, 1968.

Johannes Baptiste Metz, "Breve apología de la narración", en: *Concilium* 85 (1963).

Max Weber, *Economía y sociedad*. México, 1969.

Clodovis Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1975.

John Macquarie, *God-talk*. Salamanca: Sígueme.

Hans George Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Edward Schilleebeeck, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica*. Salamanca: Sígueme.

Mario Bunge, *Epistemología*.

_____, *Metodología de la investigación científica*.

Paul Rocoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969.

_____, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: La Aurora, 1975.

_____, *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: La Aurora, 1975.

_____, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

Rudolf Otto, *Lo santo*.

Mircea Eliade, *Tratado de la historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1974.

_____, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

_____, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, 1973.

Widcngren, *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

Carlos Rodrígues Brandao, *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasilense, 1980.

_____,*Memoria do Sagrado. Estudos de Religião e Rirual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____, "Religiao, campo religioso e relacao entre religiao erudita e religiao do povo", en: *Religião e Catolicismo do Povo*. São Paulo: Ave María, 1977.

Cliford Gcertz, *A Interpretacão das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Mainowski, *Magic science and religion*. Garden City: Anchor Books, 1948.

Peter Berger-Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI, 1984.

Thomas Luckmann, *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.

Bourdicu, "Génesis e a estrutura do campo religioso", en: *Economía das trocas simbólicas*.

Otto Maduro, *Religión y conflicto social*. México: CEE, 1980.

Huges Porteli, *Gramsci y la cuestión religiosa*.

Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae, 1982

_____, *Eclesiogénesis: las comunidades cristianas de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1982.

Míguez Bonino, "Cuestiones eclesiológicas fundamentales", en: *Aportes* Nro. 26.

Samuel Palma-Hugo Villela, *El pentecostalismo, la religión popular del protestantismo latinoamericano*. Santiago (mimeo), 1989.

Rubén Zabala, *Historia de las Asambleas de Dios del Perú*. Lima: Dios es Amor, 1989.

Christian Lalive D'Epinay, *Religión e ideología en una perspectiva sociológica*. Río Piedras: SEPR, 1973.

_____, *Religión, dynamique sociales et dépendence. Les protestants en Argentina au Chili*, Paris, 1975.

_____, *El refugio de las masas*, Santiago: Pacífico, 1968.

_____, "Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo", en: Varios, *Dependencia y estructura de clases en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora.

Francisco Cartaxo Rolim, *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasilense, 1987.

_____, *Religion e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____, *Pentecostais no Brazil. Uma interpretacão do pentecostalismo brasileiro.* Petrópolis: Vozes.
Walter Hollenweger, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas.* Buenos Aires: La Aurora, 1976.
Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México.* México: CUPSA, 1987.
Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism.*
Francisco Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta para una teología latinoamericana de los sacramentos.* Madrid: Paulinas, 1987.
Jungel, *Dios como misterio del mundo.* Salamanca: Sígueme, 1987.
Cullmann, *Cristo y el tiempo.* Barcelona: Estela, 1967.
_____, *Le culte dans l'eglise primitive.* Neuchatel, 1948.
Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1987.
_____, *Historia y escatología.* Madrid: Studium, 1974.
Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu.* Salamanca: Sígueme, 1978.
Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1974.
René Latourelle, *Teología de la revelación.* Salamanca: Sígueme.
Paul Tillich, *Teología sistemática.* Salamanca: Sígueme.

Capítulo II

La pastoral pentecostal: un caso de ministerio autóctono

Narciso Sepúlveda

Introducción

Para desarrollar este tema, analizaré primero el significado da algunas expresiones:

Pastoral: "propio de los pastores"[1]. Este lenguaje para entender la función sacerdotal y la del dirigente laico en forma paralela a la labor del pastor que cuida su rebaño, es muy bíblico, y es aplicado en el Antiguo Testamento al cuidado que Dios tiene con su pueblo (Sal. 23; Ez. 34: 31; Am. 2:4), lo mismo que a la función propia de los gobernantes, sacerdotes y profetas (Ez. 34). En el Nuevo Testamento este lenguaje se usa especialmente al referirse al ministerio redentor de Cristo, y referirlo a la función de cuidado y esmero del *buen pastor* respecto de su rebaño.

Ministerio: "cargo que se ejerce"; "desempeñar su ministerio"; cargo que ejerce un ministro o sacerdote de un culto reformado (protestante) [2]. En nuestro caso, no sólo nos referimos al ministerio de los pastores como dirigentes religiosos, sino a la acción de todos los creyentes, como sacerdocio universal (1 Pedro 2:9).

Autóctono: "del mismo país en donde viven" [3]. Aquí nos referimos al caso del pentecostalismo criollo chileno, el cual ha tomado características propias, por lo que puede calificarse de "autóctono", con una dinámica y expresión no traída ni copiada de otros países, sino que

---

[1] Se ha consultado el *Pequeño diccionario Larousse ilustrado* para ofrecer estas definiciones.
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

se ha dado como una expresión espontánea del propio movimiento pentecostal.

La dinámica de gran crecimiento que experimenta el desarrollo del movimiento pentecostal de Chile, y que se lleva a cabo primordialmente por la tarea evangelizadora de los creyentes, la analizaré a partir de las siguientes hipótesis:

1. Cumplimiento de la "Gran Comisión" (Mr.16:14-18; Lc. 24: 36-49)

El pastor Willis C. Hoover, en su libro *Historia del avivamiento pentecostal en Chile,* en el capítulo XII "Al aire libre", expresa que

> ...no debe pasar desapercibida una manifestación que ha tenido resultados de trascendental importancia —la predicación al aire libre. Ese Espíritu que echó a la calle al joven con su "Dios es *amor*" impulsaba a los bautizados a pregonar a toda boca en las calles las misericordias de Dios con un fervor y valentía notables. Era generalmente un impulso enteramente ajeno a su propósito o sus pensamientos, y las exhortaciones y los mensajes venían con un fervor y arrojo que eran manifiestamente fuera de lo natural de la persona —niños, niñas y mujeres tímidas hablaban con un poder que dominaba a los oyentes, muchas veces haciéndolos temblar o llorar.
>
> Tomando luz y ánimo de estas circunstancias, comenzaron los hermanos a salir en grupos a predicar en las calles. No esperaban ya un impulso sobrenatural o irresistible, sino reconocieron que el mandato del Señor, "Id y predicad el evangelio a toda criatura", pesaba sobre ellos ahora más que nunca, ya que habían esperado y recibido "el poder de lo alto"; de manera que desde entonces esta obra llegó a ser una parte íntegra de las actividades de la iglesia y muchas almas en la iglesia atribuyen su salvación al mensaje oído en la calle.
>
> Una cosa tan fuera de lo ordinario no podía sino llamar la atención de la gente y de las autoridades. Varias veces fueron llevados a la comisaría o al retén más cercano, lo que les daba oportunidad para dar testimonio de lo que Dios había hecho por ellos y que esperaba hacer por los que se arrepintieran.
>
> Las autoridades en muchos casos se prestaron a favorecer —en algunos casos eran contrarios—; pero nunca hallaron cómo castigar a los que se ocupaban solamente en bien de la humanidad. Así que los ponían en libertad.

Este método original y dinámico de proclamación que desarrolla la nueva Iglesia surgida del avivamiento pentecostal, se fundamenta en el "sacerdocio universal de los creyentes", redescubierto ya en la Reforma Protestante del siglo XVI.

Al estar esta ferviente proclamación del Evangelio ligada estrechamente al testimonio, haré un análisis de la experiencia de la conversión.

2. La conversión

Para hacer este análisis, aprovecharemos el que hace la socióloga Carmen Galilea en una investigación para el Centro Bellarmino (CISOC) [4].

¿Qué es la conversión? Etimológicamente, la palabra convertir significa cambiar una cosa en otra. Esa explicación uno tiende a verla perfectamente aplicable a ciertos experimentos que las ciencias naturales han llegado a realizar. Las ciencias exactas, una vez descubiertos el método y la técnica que se requiere para transformar, por ejemplo, un elemento químico en otro de otra composición orgánica, pueden repetir el mismo experimento, bajo las mismas circunstancias, controlar todos los factores que en él intervienen y obtener siempre el mismo resultado.

Cuando se habla de la "conversión" religiosa de un individuo, proceso que se realiza dentro de la complejidad de la naturaleza humana, ya no es posible considerarlo como un fenómeno *standard*. Es irrepetible, personal, de una naturaleza que empíricamente no puede ser estudiada. Nunca encontraremos a un hombre en abstracto, al que se pueda someter a un experimento en las mismas condiciones. Siempre lo hallaremos presionado y determinado por las circunstancias del momento en el cual se teje su existencia. El individuo de hoy ya no es el individuo de ayer, y el de hoy tampoco es el de mañana.

Aquello que transforma a un incrédulo en un creyente, hablando en términos genéricos, es algo extraordinario, y desde el punto de vista humano se presenta como algo que asombra y que se desconoce. Los conceptos son pobres para describir adecuadamente lo que en la persona irrumpe, lo que la conmueve y agita su espíritu. Una transformación religiosa es una experiencia personalísima de un sujeto en relación con la divinidad, con un contenido único, peculiar, irremplazable.

En el proceso de conversión religiosa de un individuo, entran en su desarrollo instancias cognitivas, como también afectivas y volitivas. Tampoco podrían descartarse en ese proceso, la acción de la misma vida anímica y las huellas que dejan los sucesos del inconsciente de un individuo. La psicología moderna admite que lo inconsciente puede tener una real presencia en el comportamiento de un individuo. No se sabe cómo se mueven, cómo operan todos estos diversos resortes interiores en el conjunto de una persona. Considerando todos esos eventuales factores que intervendrían en la conversión religiosa, se ha llegado a aseverar que las conversiones no están amarradas a pauta fija, que en ellas no hay más normas que la carencia de ley, y que se desenvuelven sin sujeción a regla alguna que pueda establecerse de antemano. Teniendo en cuenta el aspecto humano de las mutaciones religiosas, solamente de manera cautelosa pueden efectuarse algunos análisis y estudios que

---

[4] Cf. Galilea, Carmen. *El pentecostal: testimonio y experiencia de Dios,* (Santiago de Chile: Centro Bellarmino), p. 59.

ausculten, que nada más busquen coincidencias y semejanzas, que tracen comparaciones y extraigan conclusiones aproximadamente válidas. Estos acontecimientos no se prestan en absoluto para interpretaciones y valoraciones exactas. No hay nada que pudiera calificarse como una "teoría de las conversiones".

Ahora bien, ¿qué se ha llegado a establecer sobre lo que es propiamente la conversión religiosa de una persona? Toda conversión verdadera supone un cambio interior. Supone que se trata no solamente de una modificación de una actitud, la transformación de un gesto, o la sustitución de una ceremonia por otra, sino que la conversión supone una renovación del alma que se separa del pasado para inaugurar una nueva existencia.

Desde esta perspectiva, la conversión es una ruptura, una independencia en relación al mundo: de las presiones sociológicas, del respeto humano, del miedo de la preocupación de la opinión ajena. En la conversión hay siempre un sí y un no. Un sí a ciertas actitudes a adoptar, y un no a otras a rechazar.

La conversión es el reconocimiento y la aceptación de una verdad, de un llamado que, al parecer, sobrepasa al hombre. Es pues, al mismo tiempo, un conocimiento de una revelación y una respuesta de todo el ser a ese llamado que le da una orientación nueva a la vida, tanto espiritual como moral. El reconocimiento y la aceptación de una verdad indica un acto fundamental de fe, acto que suscitará todos los otros. La fe pasa a ser la condición *sine qua non*, es el primer acto de la conversión, es su principio.

El convertido se apodera de lo que descubrió con sus energías vitales, y mientras más importante sea para el sujeto la idea revelada, mayores son los cambios y transformaciones a los que se entrega con entusiasmo, poniendo en su fe una fervorosa esperanza; más aún: una certeza de su salvación.

Entonces, el proceso de conversión tiene, al menos, dos ingredientes inseparables e insustituibles: el conocimiento de una revelación religiosa y el acceder a esa revelación por un acto de fe que reconoce y acepta esa verdad, involucrando una transformación interior que se expresa en un cambio de conducta, acorde con la nueva orientación que se encontró en la vida.

Quizás una forma adecuada que proporciona una mejor comprensión de lo que experimenta un convertido es hacer una comparación entre la expresividad e intensidad de la vivencia religiosa de éste, con la que expresa aquel que ha nacido en la fe. (No incluyo este análisis, por no ser significativo a la motivación de la proclamación después del avivamiento).

Sólo agregaré que desde nuestra óptica pentecostal, la experiencia de la conversión la entendemos muy bien a la luz del relato de la conversación de Jesús con el príncipe Nicodemo (Jn. 3: 1 al 21) y de la carta de San Pablo a los Corintios, cuando les escribe sobre el

ministerio de la *reconciliación* (2a. Cor. 5:11-20), y donde expresa: "de modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas".

3. La mayordomía cristiana en el movimiento pentecostal

La conversión del creyente en el seno de la iglesias pentecostales involucra toda la vida de sus miembros. Es frecuente escuchar en la predicación de un pastor o predicador laico en el púlpito, decir: hay que convertirse a Dios *de corazón y del bolsillo,* expresando así que la práctica de la vida cristiana debe alcanzar todos los aspectos de la vida del creyente, lo que ha llevado a ejercer *una mayordomía cristiana en la manera de vivir*, de ocupar el tiempo, el que se dedica en el tiempo libre mayoritariamente en los servicios de la Iglesia y en sus aportes financieros para sostener las tareas y ministerios de la Iglesia.

La práctica de las iglesias pentecostales es que sus miembros en plena comunión contribuyan, además de las ofrendas, con sus diezmos y primicias, cuando es el caso. Este ha sido un medio muy eficaz de conseguir el autosostén para el programa de las iglesias y ha facilitado su establecimiento en todo el territorio del país, incluyendo Isla de Pascua. En algunas iglesias se ha contado con ayuda foránea para los programas sociales y de solidaridad de las iglesias, como el mantenimiento de escuelas, jardines infantiles, comedores abiertos y otros, pero nunca para el sostén pastoral y del programa evangelístico de las iglesias.

La administración de los recursos financieros en la mayoría de las iglesias está a cargo del pastor, lo que ha tenido incidencias positivas y negativas. Son pocas las iglesias que se rigen con una administración compartida de sus Juntas de Oficiales, donde funciona efectivamente un tesorero, un protesorero y un revisor de cuentas, quienes entregan informes financieros en cada una de sus sesiones, lo mismo que un balance anual a la Asamblea o Conferencia Anual de las iglesias respectivas. En muchos de estos casos se asigna al pastor un sueldo, siendo el ideal que se llegue a una caja común para este fin, redistribuyendo entre las iglesias miembros un porcentaje de sus ingresos por diezmos.

Esta práctica de autosostén de las iglesias pentecostales, le da, también al movimiento, un verdadero acento de *autóctono*, al no depender financieramente de iglesias foráneas.

4. La preparación bíblico-teológica de los pastores y líderes de iglesias pentecostales

Tradicionalmente, y desde el comienzo del movimiento pentecostal chileno, no se exigió ninguna preparación en institutos teológicos para

acceder al pastorado y al liderazgo laico en la Iglesia. La escuela fue la "escuela dominical", así como los cursos de adoctrinamiento y de conocimiento bíblico impartidos por el pastor Hoover en las dos primeras décadas, y otros esfuerzos locales en este sentido. Pero la principal escuela fue la predicación callejera y la instrucción dada en el cuerpo de voluntarios existente en la mayoría de las iglesias pentecostales. De allí se tomaban los profesores para la escuela dominical, para el nombramiento de predicadores y para la dirección de departamentos en funcionamiento en las iglesias. La mayor exigencia era ser miembro en plena comunión, categoría a la cual se accede después de un examen de la Junta de Oficiales sobre la conducta y el testimonio cristiano de cada miembro.

Refiriéndose al liderazgo de los laicos, no sólo a nivel de las iglesias congregadas en sus templos sino de "circuitos" o locales de predicación, que son los que más abundan a lo largo del territorio, la socióloga Galilea expresa:

> La predicación misma no se prepara ni se ensaya. "Eso sería humano". Sí, el predicador predispone su espíritu. ¿Cómo? Fundamentalmente orando a Dios, tratando de abstenerse de preocupaciones que le puedan perjudicar psicológicamente y consagrando la vida de los días previos para que Dios lo use en el momento de la prédica por intermedio de su Espíritu. "No se trata de llevar al púlpito, como quien dice, un paquete hecho. Hay que tirarse al suelo, lo que para nosotros significa humillarse ante el Señor, para ponerse más receptivo y dejar pasar su Palabra" (respuesta de un entrevistado). Un profesor-predicador nos dice: "La prédica es dirigida netamente por el Espíritu de Dios. Aquí no hay sabiduría humana. Es Dios quien prepara a las personas. Yo no puedo preparar un sermón para ir a transmitirlo, pues no me dejaría llevar ni dar lugar al Espíritu de Dios para que El tomara la palabra. Estaría metiéndome en lo del Espíritu. Quizás podría hacer un sermón muy bonito, quizás para el oído extraordinariamente bueno, pero para el ser humano enfermo, angustiado, no le llega, no le pasa. Sería eso una obra carnal que no le daría paso al Espíritu. Confiaría en mi capacidad y no dejaría pasar al Señor".

Esta convicción de muchos pastores y predicadores pentecostales, quienes incluso llegaban al púlpito sin dar lectura previamente a un pasaje bíblico sino que procedían al azar a abrir la Biblia en el púlpito, confiando que se abriría donde el Señor quería hablar a la congregación, no es aceptada actualmente en muchas iglesias pentecostales, las que ya tienen desde hace algún tiempo una preocupación por la preparación teológica de sus líderes, y que hacen extensiva a la congregación de sus iglesias.

En 1942, cuando llegó a Chile el primer misionero enviado desde EE.UU. por las Asambleas de Dios, el Reverendo Henry Ball, y constató el gran crecimiento alcanzado por las iglesias pentecostales, estimó que Las Asambleas de Dios no debían establecer iglesias en Chile, sino

ofrecer a las iglesias existentes la posibilidad de una preparación teológica sistemática. Todo el tiempo que estuvo en Chile —unos cuatro años—, colaboró con la Iglesia Evangélica Pentecostal y con otras iglesias en esta tarea. Personalmente participé en el primer curso bíblico que ofreció en su propia casa, al que asistimos varios jóvenes, de ambos sexos, de algunas de nuestras iglesias (Evangélica Pentecostal).

Uno de los cambios introducidos por la Misión "Iglesia Pentecostal" desde su fundación en 1952, fue preocuparse de la preparación teológica de sus miembros, aunque sin hacerlo requisito para acceder a los cargos de la Iglesia, los cuales seguirían fundamentados en el testimonio cristiano del candidato, sino como una herramienta para entregar un mejor servicio a la causa del Evangelio (2 Ti. 2:15). En 1954, al fundarse un seminario interdenominacional, que actualmente es el Seminario de la Iglesia de Dios, nos integramos a ese proyecto. Posteriormente iniciamos un instituto bíblico de nuestra Iglesia, el que funcionó hasta la creación de La Comunidad Teológica Evangélica (CTE), de la que junto a otras misiones pentecostales e iglesias históricas, somos miembros fundadores. En la actualidad hay varios pastores y dirigentes laicos de iglesias pentecostales que se han formado en el ISEDET (Argentina), en la CTE y en otros seminarios denominacionales existentes en Chile. Recordaré que el miembro más joven del primer Directorio Nacional de nuestra Misión, fue a estudiar al Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica, luego a un seminario en EE.UU., donde pasó a ser un pastor bautista, hasta hoy, en la ciudad de Nueva York.

También a nivel congregacional y de departamentos de las iglesias, se aprovecha la colaboración de la CTE y de otras posibilidades de educación teológica de sus miembros. Esta apertura ha llevado a muchas iglesias pentecostales a insertarse en el movimiento ecuménico local, nacional, continental y mundial.

Capítulo III

Los dones del Espíritu Santo: edificando el cuerpo

Róger Cabezas

Introducción

El tema que abordamos en esta ponencia, pretende externar un acercamiento inicial, una contribución adicional, en un largo camino que tenemos que recorrer los pentecostales latinoamericanos para exponer nuestra experiencia de fe, que va más allá del individualismo, del sentimentalismo, de las fuertes emociones, así como de ser presa fácil de los sistemas insensibles, represivos, y que fomentan el saqueo y la explotación de las mayorías pobres.

En los últimos años, debido, por una parte, a un acercamiento de algunos investigadores no-pentecostales menos ortodoxos, menos prejuiciados y con un mayor rigor científico; por otra, a aquellos que sin ser pentecostales han realizado valiosos intentos por descubrir y exponer la verdad sobre el movimiento pentecostal —vale aquí, recoger la afirmación del Reverendo Carmelo Alvarez:

> Los pentecostales fueron marginados del diálogo ecuménico y no fue sino hasta la década de los sesenta que se les tomó seriamente en cuenta, como participantes activos del mundo ecuménico latino-americano [1].

Y en tercer lugar, porque los mismos pentecostales hemos tomado la palabra para expresar lo que somos, como resultado final se han

[1] Alvarez, Carmelo, *Los pentecostales en América Latina: ¿ecuménicos o evangélicos?*, citado por Gamaliel Lugo. *Base social del pentecostalismo latinoamericano*. Ponencia presentada en el EPLA., Buenos Aires, 1989, p. 10.

presentado nuevos y decisivos aspectos acerca del sentido y el significado del movimiento pentecostal latinoamericano.

Esto ha generado amplias brechas en los tradicionales estigmas, motes y señalamientos discriminatorios que en forma gratuita se le han etiquetado al movimiento pentecostal latinoamericano, por lo que, hoy, pareciera que esas viejas y prejuiciadas conclusiones no tenían realmente un sustento científico preciso, ni criterios formales confiables [2].

Así encontramos que en el tratamiento de diferentes investigaciones sobre el movimiento pentecostal latinoamericano, con un fuerte acento sociológico, es claro que no se ha logrado dilucidar lo que originalmente se pretendía, sino que vuelve a quedar lo vital, lo fundamental y fundamentante todavía escondido, y que es ese fuego del Espíritu Santo que ha movido montañas de corazones y ha traspasado las fronteras de las lenguas, de las confesiones, de las razas, de las naciones, de concepciones y estructuras ideológicas, económicas, políticas, sociales y culturales, y más, porque seguirá irrumpiendo en toda zona y tiempo, y quebrará toda estructura pecaminosa para que la buena noticia del Evangelio inunde toda la tierra de Dios.

Si realizamos un acercamiento a la tierra de Dios, nos encontramos con señales que nos hablan de grandes catástrofes, sufrimientos y calamidades, así como de maravillas científicas, tecnológicas y nuevos descubrimientos que en la mayoría de los casos, y debido a la acelerada generación de conocimiento, es prácticamente imposible de captar. También es parte del panorama de nuestro tiempo el hecho de que profundizar en las causas de la miseria, la injusticia, la inequidad en el comercio internacional y temas similares, o decidir una opción a favor de la justicia y la paz, se han convertido en tabúes y, en algunos casos, significa una sentencia de muerte.

Es conocido, pues se invierten millones de dólares en mercadeo alrededor del mundo, el fuerte impulso a la utilización de microcomputadoras en los niveles escolares. Los niños y las niñas, cada vez tienen mayor y mejor acceso al manejo de instrumentos tecnológicos que facilitan el proceso de enseñanza-aprendizaje; los grandes consorcios de la informática generan nuevos sistemas que llevan la sofisticación a niveles sencillos y altamente precisos.

En estos quehaceres, por ejemplo en relación con las necesidades de agua potable, se han desarrollado opciones que van desde la que en la década de los cincuenta planteó el científico John Isaacs de la Fundación Scripps, quien propuso la idea de organizar un *comboy de*

---

[2] Ver la Presentación de Irma Palma en, Varios. *En tierra extraña. Itinirario del pueblo pentecostal chileno,* (Santiago de Chile: Editorial Amerindia, 1988), pp. 7-10; Du Plesis, David. "Un pentecostal y el movimiento ecuménico", en: Varios. *El Espíritu habla a las Iglesias,* (Buenos Aires: La Aurora, 1978), p. 97; Wagner, Pedro. *Avance del pentecostalismo en Latinoamérica.* Miami: Editorial Vida, 1987; Sepúlveda, Juan. *Reflexiones sobre el aporte pentecostal a la misión de la Iglesia en América Latina.* Ponencia presentada en el EPLA, Buenos Aires, 1989, pp. 1-8.

icebergs desde la Antártida hasta la costa meridional de California, para proporcionar agua a esa árida región. Ello a partir de la idea de que un sólo *iceberg* de unos dos kilómetros de longitud produciría aproximadamente tres millones de metros cúbicos de agua pura, y que se necesitaría un año para fundir todo el hielo contenido en él.

Otros, considerando que el 97,13% de toda el agua que recubre la tierra es salada, agua de mar que el ser humano no puede beber por su exceso de salinidad, se han dado a la tarea de investigar y crear métodos como la destilación instantánea, la evaporación por compresión del vapor, la destilación solar, y la electrodiálisis y osmosis inversa.

O también, la impresionante sofisticación de la logística militar que se vio desplegada en el escenario del Golfo Pérsico, al cual, desde distancias enormes, se han trasladado miles de personas y de toneladas de equipo bélico, en cuestión de horas y días, para concentrar una fuerza destructiva con el suficiente potencial para arrasar, también en cuestión de días y horas, toda infraestructura y la vida humana, silvestre, animal y los recursos del subsuelo, en miles de kilómetros cuadrados de amplios territorios, y cuyo impacto final destructivo nadie se atreve a pronosticar.

Hoy también, las barreras clásicas de las distancias para las comunicaciones, se han reducido sustancialmente; se puede ver y oír de las situaciones más singulares, en cualquier parte de la tierra, en su superficie o en sus profundidades, en el cielo o en el espacio, en el mismo momento que ocurren; el planeta está intercomunicado múltiple y ampliamente.

Frente a ello, es también conocido que diariamente mueren 40 mil niños, principalmente por desnutrición. El comercio de órganos infantiles, y de los propios niños y niñas para satisfacer diversas vanidades de los sectores poderosos, es un negocio de grandes dividendos, y de proporciones crecientes.

Diversos expertos afirman que, dentro de 20 años, el 85% de la población mundial estará ubicada en las naciones pobres, y existirán aproximadamente 7 mil millones de habitantes.

En este sentido, la población de América Latina en la presente década se incrementará en 80 millones, para situarse aproximadamente en 535 millones a finales de siglo, y, bajo esa situación, duplicará la población de Canadá y Estados Unidos, y, acercándose al año 2020, doblará también la población de la antigua U.R.S.S. Cuba es el único país latinoamericano con una expansión demográfica similar a la europea, de allí que su población, en el período comprendido, será menor de acuerdo a las variables analizadas para las proyecciones establecidas para los otros países.

Frente a estas condiciones que hemos bosquejado, por un lado los avances científicos y tecnológicos, y por otro la miseria, la explotación y la muerte, ¿cuáles son las expectativas en relación con las condiciones de vida, principalmente de las grandes mayorías?; ¿qué escenario pode-

mos preveer?; ¿mejores condiciones de vida cotidiana?; o ¿existirá un mayor deterioro socio-económico?; o tal vez, ¿seguirá la misma situación?

Podríamos analizar el caso de Costa Rica, que hasta hace algunos años era considerado por la CEPAL y la OIT como un país con un alto grado de modernización en su estructura ocupacional. Hoy, los expertos de diversos organismos internacionales están de acuerdo en que los costarricenses no alcanzan ni siquiera un nivel de vida parecido al que tenían a inicios de la década de los ochenta.

Las políticas económicas y sociales aplicadas desde entonces, han incrementado el llamado "sector informal urbano", principalmente debido a los críticos cambios a nivel internacional, así como a los programas de ajuste estructural aplicados a nivel nacional, y exigidos por los organismos internacionales fundamentalmente para pagar la deuda externa y reducir los déficit fiscales, lo que implica una disminución sustancial de los programas sociales públicos, especialmente los dirigidos a las capas socio-económicas más bajas de la población.

Este "sector informal urbano" está formado por trabajadores independientes," chinameros", empleadas domésticas, lustrabotas, limpiadores de autos y otros, como también por los trabajadores de más baja categoría del sector público. Son fundamentalmente jóvenes, mujeres y ancianos, que forman anillos que van desde un 9 a un 25% de la población urbana, y en los cuales se presentan los índices más altos de marginalidad y deterioro social.

El 85% de este sector tiene un ingreso que ni siquiera satisface sus necesidades básicas. Esto sucede a pesar de que el Producto Interno Bruto (PIB) crece, pero a su vez, el ingreso bruto a precios de mercado disminuye, a consecuencia de las transferencias al exterior generadas tanto por el alza en las tasas internacionales de interés, como por el deterioro en los términos de intercambio. La fuente principal para cubrir estas pérdidas ha sido el ingreso de los trabajadores, el cual ha experimentado una reducción del 4,8% del PIB.

Es decir, si partimos de las quimeras históricas, el panorama futuro, pareciera, estaría dibujando un ambiente de penumbra, de mayor pobreza y deterioro para las grandes mayorías que habitan la tierra de Dios. Esto, a pesar del desarrollo científico y los alcances tecnológicos; a pesar de los esfuerzos de diferentes fuerzas políticas, económicas y sociales; y a pesar de los pronósticos de los organismos internacionales que hablan de recuperación y mejoramiento.

Y entonces, surgen algunas preguntas insoslayables: ¿tiene el Espíritu Santo algún mensaje especial para nuestros días?; ¿se reduce la acción de los dones del Espíritu Santo a la esfera individual y celestial?; ¿le corresponde a Dios resolver los problemas que la misma humanidad ha creado?; ¿el Espíritu Santo consuela, conforta, anima, confirma la causa de Jesucristo y los frutos del Reino de Dios: la justicia, la paz y el amor? (Rom. 14:17; I Co. 4:20); ¿los dones del

Espíritu Santo que se conceden a los creyentes y a la Iglesia, a la creación, tienen un impacto positivo en los agudos problemas socio-económicos de nuestros días?

De allí que nuestro intento se centra en la obra del Espíritu Santo (Jn. 14:26; Hch. 1:8; I Co. 13:7); en la promesa de una predicación de poder (I Co. 2:4; Rom. 1:16); en las señales, los prodigios, las maravillas y los milagros que seguirán (Mc. 16:17-18 —promesa de Jesús; Hch. 4:29-30 —oración para el testimonio y la evangelización; Hch. 5:12 —por la mano de los apóstoles; Hch. 6:8 —Esteban; Hch. 8:6 —Felipe; Hch. 14:3 —Pablo y Bernabé; Hch. 15:12 —entre los gentiles; Rom. 15:19 —predicación de Pablo; II Cor. 12:12 —las señales del apóstol); en los dones (apóstoles, profetas, pastores y maestros, evangelistas, servicio, repartir, mostrar misericordia, liderazgos, don de la exhortación, palabra de sabiduría, palabra de ciencia, milagros, dones de sanidad, glosolalia, interpretación de lenguas, discernimiento de espíritus, obispos, presbíteros, diáconos) prometidos a todos los hijos y las hijas de Dios, a sus siervos y siervas, en todo tiempo, en todo lugar, y a todo varón y mujer, a los niños, a los jóvenes y a todo anciano, porque la promesa es para todos los que la quieran recibir (Hch. 2:38; 10:45; Rom. 11:30; 12:6-13; I Co. 10:28; 12-14; Ef. 4:11; Fil. 1:1; I Tim 3:2, 8-12; 5:17; II Tim. 4:5; Tito 1:7) [3].

Como lo señalamos, y es preciso reiterarlo, este esfuerzo lo consideramos como un acercamiento inicial, es un intento que enfoca principalmente el *para qué de la obra del Espíritu Santo* (soslayamos intencionalmente el qué, cuáles y el cómo de los dones).

Creemos que existen diversas obras e investigaciones que versan y profundizan en qué son, cuáles son y cómo se reciben los dones del Espíritu Santo, pero queremos, en este estudio, centrar nuestra atención en el *para qué* fueron dados los dones a cada hijo o hija de Dios, a la Iglesia, y a la creación toda [4].

Desarrollamos el tema considerando tres ejes principales que hacen una constante, esto es, los dones y la llenura del Espíritu Santo resultan de una experiencia personal de conversión a Cristo Jesús, conjunta a una experiencia comunitaria de participación activa en una comunidad de fe, y conjunta también a una experiencia ecuménica sobre el cuidado de la creación y de un mundo nuevo y un cielo nuevo donde brille la justicia, la paz y el amor. Ninguna por sí misma, aislada o independiente,

---

[3] Ridderbos, Hermann. *El pensamiento del Apóstol Pablo*, volúmen II, (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1987), pp. 162-163.

[4] Horton, Stanley M. *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*, (Miami: Editorial Vida, 1987), pp. 193-215; Hamar, Paul A. *La Primera Epístola a los Corintios*, (Miami: Editorial Vida, 1983), pp. 91-134; Ridderbos, Herman. *Op. cit.*, pp. 162-188; Moleón, Albert M. de, O.P. *La experiencia de los carismas*. Barcelona: Editorial Roma, 1979; Varios. *Presencia de la renovación carismática*. Barcelona: Editorial Roma, 1981; Dunn, James G. *El bautismo del Espíritu Santo*. Buenos Aires: La Aurora, 1977; Horton, Harold. *Los dones del Espíritu Santo*, Miami: Editorial Vida, 1989.

concluye en la llenura del Espíritu Santo; se requiere una dinámica armoniosa permanente, en la cual la oración, la fe y la solidaridad son una misma cosa; la consagración personal y la lucha por la justicia social, son también una misma cosa; y servir a Dios y servir al prójimo —principalmente a los abatidos, a los desesperados, a los que no tienen quién los socorra, a los pobres y a los oprimidos—, también son una misma cosa.

Entonces, los resultados visibles de los dones, los frutos del Espíritu Santo (Gal. 5:16-25), se muestran en la edificación del cuerpo, como una transformación personal, una transformación familiar y comunal, y una transformación socio-económica-política-cultural. Esto es, la experiencia personal con Jesucristo significa un cambio de rumbo total, pues la experiencia comunitaria genera una nueva vida en la familia, en la familia de la fe y en la experiencia ecuménica, que mueve a la transformación de las condiciones de vida, principalmente de los sectores empobrecidos.

Todo el testimonio de los cristianos y de su vida llena de los dones y de los frutos del Espíritu Santo, son anticipaciones de la final plenitud que un día Dios hará posible, con todos y con todas, los y las que fueron, los y las que son, y los y las que vendrán, en "los cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia" (2 Pe. 3:13).

1. La experiencia personal

El abandonado, el abatido, el oprimido, el triste, el pobre, sean varones, mujeres jóvenes o ancianos, todos ellos encuentran en la comunidad de fe pentecostal un momento y un lugar en el cual sus esperanzas y sueños adquieren certeza, en la vivencia de la fraternidad, de la solidaridad y de la salud que mutuamente generan todos los redimidos.

Empiezan el itinerario con la conversión a Jesucristo como Salvador y Señor y en arrepentimiento y fe, haciendo confesión pública de separarse completamente de una vida en contra de la voluntad de Dios. Se acepta en forma radical y definitiva una nueva vida, que tiene signos y símbolos que evidencian aquella decisión personal: "todo vuestro ser, alma, espíritu y cuerpo, sea guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo" (I Tes. 5:23). Aquí seguimos, en parte, la aproximación a la noción de cuerpo en Pablo, de José María González Ruiz:

> La noción de "cuerpo", frecuente en el Nuevo Testamento, define al hombre como un organismo constituido, como un todo, una unidad. No es simplemente la "forma" del organismo humano, opuesta a la sustancia, sino una manera de ser esencial y constitutiva del ser humano. No hay existencia humana que no sea corporal (I Co. 15:35 ss). Al contrario del pensamiento griego que consideraba al cuerpo como un mero continente biológico de un espíritu o de un alma, el

Nuevo Testamento piensa que el cuerpo engloba una realidad más vasta que la unidad biológica del hombre: designa al hombre, a la persona humana en su totalidad. Así Pablo no puede concebir una existencia humana futura, más allá de la muerte y la resurrección, sin cuerpo. Sin embargo, este cuerpo no será tal como es hoy (condicionado por la fragilidad física y moral), sino "espiritual", llevado por el Espíritu (I Co. 15:35-49; Fil 3:21). Son expresiones de una fe balbuciante, que no pretende competir con ningún dato científico ni referirse preferentemente a ninguno [5].

Así pues, se gesta una re-definición personal para adquirir el compromiso con la causa de Jesucristo, y para que todas las áreas de la vida personal se enrrumben hacia la construcción del Reino de Dios.

El valor positivo del énfasis pentecostal reside en que da importancia a la naturaleza dramática del bautismo del Espíritu que inicia: el Espíritu no sólo renueva, sino que también habilita para el servicio y el testimonio... porque se puede recibir potencia o ser llenado por el Espíritu muchas veces (Hch. 2:4; 4:8,31; 9:17; 13:9; Ef. 5:18) [6].

El segundo paso es el bautismo en agua, el cual es un testimonio de abandonar "las obras de la carne" (Gal. 5:19-21). Entendámonos: cuando decimos "obras de la carne", estamos diciendo que:

Mientras que en el pensamiento griego la noción de carne designa estrictamente una sustancia, la sustancia corporal del hombre, este sentido propiamente físico esta superado casi siempre en el Nuevo Testamento, que lo ha heredado del Antiguo Testamento. La "carne" en el Antiguo Testamento, designa la manera de existir del hombre ante Dios, poniendo el acento sobre su debilidad natural de criatura y finitud. Los autores del Nuevo Testamento usan igualmente el término "carne", para definir al hombre natural en su totalidad con sus caracteres de debilidad, de impotencia, de caducidad y muy principalmente de estrecha solidaridad con el pecado (II Co. 1:12; Rom. 6:9). Se constata al mismo tiempo que esta noción de carne no designa solamente al ser humano en sí mismo, sino a toda la esfera de lo humano, todo lo que lleva la impronta del hombre y la señal de su dominio, todo el ambiente y la historia, de la que él participa y depende. Este sentido amplificado se nota especialmente en Pablo con sus expresiones "en la carne" o "según la carne" (Rom. 1:3; 8:13; 9:5; I Co. 1:26; 10:18; II Co. 5:16; 11:18; Ga. 2:20; 3:3; Fil 1:22,24). En una palabra, la "carne" es, sobre todo para Pablo, la condición humana tal como él la concibe históricamente: rodeada de finitud y contaminada por la condensación de "pecados"anteriores que han creado una atmósfera viciada. Diríamos que se trata de una expresión,

---

[5] González Ruiz, José María. *El Evangelio de Pablo*, (Madrid: Editorial Marova, 1977), p. 447.
[6] Dunn, James G. *Op. cit.*, p. 64.

más que individual, estructural: el hombre está inmerso en este clima viciado, y sólo puede salir de él con la ayuda de Dios, aceptada libremente por él [7].

Entonces, los nuevos creyentes, en santidad, procuran los frutos del Espíritu Santo, el "soplo" o el "aliento" que viene directamente del mismo Dios, permitiéndoles que los dones sean abundantes en toda la vida personal. Por eso:

> ...debemos tener presente permanentemente que esta experiencia no es un capricho doctrinal, mucho menos un antojo de la denominación a la que pertenecemos. ¡No!, sino que es un mandato y a la vez una promesa directa de Dios [8].

El Apóstol San Pablo, en la Carta a los Gálatas, señala nueve frutos del Espíritu Santo: "amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza... (Gál. 5:22-23), que evidencian la consagración, la inspiración de los dones en la vida del creyente y de la Iglesia, y del servicio a la comunidad (Gál. 6:9-10), es decir, el significativo producto del "crecimiento" y la "edificación". Y es que los frutos no son lo mismo que los dones, pues los dones son las capacidades que el Espíritu Santo da según lo que quiere y cuando quiere, en tanto que los frutos son el producto, los resultados del ejercicio de los dones.

Para ello, el siguiente paso necesario es recibir el bautismo pentecostal: "¿recibistéis el Espíritu Santo cuando creistéis?" (Hech. 19:2),

> ...los doce efesios son por lo tanto ejemplos de los que no les faltaba mucho para ser cristianos, pero que todavía no lo eran porque carecían del factor vital: el Espíritu Santo... La respuesta de Pablo debería señalarnos cuál era su criterio definitivo y absoluto: sólo los que habían recibido el Espíritu eran cristianos. Y cuando descubrió que les faltaba, empleó todas sus energías para conseguir que los doce pasaran por esa experiencia cristiana [9].

"Y en los postreros días, dice Dios, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne" (Hech. 2:17). No obstante,

> Pentecostés no es una denominación... el avivamiento pentecostés no es de la propiedad exclusiva de los pentecostales. También muchas iglesias tradicionales no-pentecostales están experimentando lo que se ha dado en llamar el despertamiento carismático [10].

---

[7] González Ruiz, José María. *Op. cit.*, p. 446.
[8] Vaccaro, Gabriel Osvaldo. *Así veo al Señor*, (Buenos Aires: Dimensión, 1982), p. 141.
[9] Dunn, James G. *Op. cit.*, p. 107.
[10] Caldwell, William. *El bautismo pentecostal*, (Miami: Editorial Vida, 1981), pp. 16 y 19.

El bautismo en el Espíritu Santo es:

> Un investimento del poder de lo alto (Luc. 24:49). Es la divina habilitación para ser testigo de Cristo (Hech. 1:8)... la puerta hacia los dones dinámicos del Espíritu (I Co. 12:8-10). El bautismo en el Espíritu Santo es en sí mismo: el don del Espíritu Santo (Hech. 2:38)... La introducción a un poderoso ministerio personal con credenciales divinas "testificando Dios conjuntamente con ellos con señales, prodigios y diversos milagros y repartimientos del Espíritu Santo según su voluntad" (He. 2:4)... El bautismo pentecostal es el manto milagroso del Cristo resucitado, puesto en los hombros de sus siervos. Jesús declaró al principio de su ministerio: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos" (Luc. 4:18) [11].

El bautismo pentecostal es para todos "porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro llamare" (Hech. 2:39).

En este sentido, es necesario agregar que,

> ...la condición de ser lleno del Espíritu Santo es reconocible; se puede distinguir; no podéis ser llenos del Espíritu Santo sin saberlo, y tampoco podéis ser llenos del Espíritu sin que otras personas lo sepan... hay señales que indican la condición de mantenerse llenos del Espíritu Santo... Primera, un testimonio desbordante; segunda, dar gracias siempre por todas las cosas. Pero escuchad la tercera: "sujetandoos los unos a los otros en el temor de Dios" [12].

Entre otras, se señalan siete razones por las que todo cristiano debe recibir la plenitud poderosa del Espíritu Santo: 1) si Cristo y los Apóstoles necesitaron el bautismo en el Espíritu, entonces nosotros también lo necesitamos (Jesús: He. 5:7-9; Mt. 3:16; las mujeres: Hch. 1:4; las 3000 personas que escucharon a Pedro: Hch. 2:37-39); 2) el Espíritu Santo da poder para testificar (Hch. 1:8); 3) el Espíritu Santo da fuerza para vivir una vida santa (Rom. 8:1,2,3); 4) el Espíritu Santo es un consolador que permanecerá para siempre (Jn. 14:16); 5) el Espíritu Santo vivificará nuestros cuerpos mortales (Rom. 8;11; Luc. 5:17; III Jn. 2); 6) el Espíritu Santo nos guiará a toda verdad (Jn. 16:12-13); 7) el Espíritu Santo nos ayudará a orar (Rom. 8:26) [13].

La evidencia inicial —generalmente aceptada (aunque muchos pentecostales ni lo practican ni lo aceptan así)— es hablar en lenguas angélicas. Pero el significado y significante mayor es permanecer en la

---

[11] *Ibid.*, pp. 42-43.

[12] Gee, Donald. *Pentecostés*, (Miami: Editorial Vida, 1984), pp. 28 y 30.

[13] Lindsay, Gordon. *Cómo recibir el bautismo del Espíritu Santo,* (Texas: Christ For the Nations), pp. 5-8.

alabanza, la oración, el estudio de la Biblia, la comunión con los hermanos y hermanas; lo clarificador y determinante es el buen testimonio y el servicio a la comunidad en una acción ecuménica que transforma las condiciones de vida, principalmente de los más empobrecidos.

En los dones, que es lo mismo que hablar de los carismas, los favores, los poderes, los oficios, las misiones, que provienen del Espíritu Santo y que son dados a los creyentes y a la Iglesia para la edificación y el crecimiento en el Espíritu, no existe ninguna discriminación de raza, sexo, lugar, zona, tiempo, condición socio-económica, etc.: son para todos. Se disciernen (I Tes. 1:5; I Co. 12:7) por las maravillas en la comunidad de fe (Gál. 3:2-5), por la misma manifestación expresa de los dones, y por el discernimiento comunitario (I Tes. 5:19-22). Todo ello se torna visible y palpable en la confirmación explícita de la entrega incondicional a Jesucristo, y en el cumplimiento de la misión de la proclamación de la buena noticia del Reino de Dios; en la participación activa en la comunidad de fe, y en la eficacia del servicio a la comunidad. El Apóstol San Pablo señala nueve dones: "palabra de sabiduría... palabra de ciencia... fe... dones de sanidades... hacer milagros... profecía... discernimiento de espíritus... diversos géneros de lenguas... interpretación de lenguas" (I Co. 12-14).

Algunos realizan una clasificación de los dones:

> Hay tres dones de revelación: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, discernimiento de espíritus; tres dones de poder: fe, operación de milagros, dones de sanidad y tres de inspiración: profecía, diversos géneros de lenguas e interpretación de lenguas [14].

Lo relevante aquí es que todas las prioridades de la vida personal, el enfoque de la vida cotidiana, los objetivos, metas y planes personales, se sujetan ahora a la voluntad de Dios y a la causa de Jesucristo. En este sentido, creemos que los dualismos tienen que ser superados; por ello, no puede hablarse de cristianos "carismáticos" y cristianos "sociales":

> ...un cristiano que no fuera carismático —en el sentido más amplio de la palabra, es decir, disponible al Espíritu y dócil a sus mociones— sería un cristiano que olvida su bautismo; un cristiano que no fuese "social", sería un cristiano truncado, desconocedor de los imperativos del "Evangelio" [15].

En este punto, y aunque no estemos de acuerdo con la concepción sobre el varón y la mujer de Watchman Nee, nos parece interesante la

---

[14] Horton, Harod. *Op. cit.*, p. 29.

[15] Suenens, Cardenal L. J., Cámara, Don Helder. *Renovación en el Espíritu y servicio del hombre*, (Barcelona: Editorial Roma, 1981), p. 13.

reflexión que desarrolla acerca de lo que él llama: "quebrantamiento" [16], que entendida como la decisión personal de entregarse en plenitud "todo el ser, alma, espíritu y cuerpo" (I Tes. 5:23), como unidad fundamental, totalmente a Dios, pareciera válida.

La tesis central es que la experiencia en el Espíritu Santo, los dones, los frutos, generan una vida personal abundante de todas las cosas buenas de Dios, y esto sólo es posible, si el creyente entrega su vida completamente a Dios (regeneración y santificación):'

> La idea es que los creyentes, que antes estaban "en la carne" y eran determinados en su existencia por la carne como poder pecaminoso, están ahora "en el Espíritu", esto es bajo el régimen, el dominio liberador del Espíritu, y ya no sirven más a la carne, ni están tampoco sujetos a la inclinación de la misma (Rom. 8:5-12) [17].

- No se puede vivir una vida abundante si el Espíritu Santo no inunda todo el ser: "vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo" (I Co. 6:19). Así, cada creyente empieza a descubrir, a interpretar, y a ejercer todas las capacidades, todos los dones que Dios le ha concedido para la edificación personal; para la edificación del cuerpo de Cristo y para la construcción del Reino de Dios, que "es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom. 14:17)".

> El hombre o la mujer (sic) en Cristo han encontrado una nueva posibilidad de existencia por la presencia del Espíritu en su intimidad vital. No se trata de "vida" espiritual o moral —sentido inexistente en el Nuevo Testamento—, sino de la misma plenitud de vivir, que ahora se ofrece al cristiano como una posibilidad a pleno alcance [18].

2. La experiencia comunitaria

Todos aquellos y aquellas que han tenido una experiencia personal, ahora se congregan (Mt. 18:20; He. 10:25):

> ...la "vocación" no es solamente una iniciativa divina en cuanto al primer acto de la llamada, sino concretamente en cuanto a la inserción en la eclesiosfera, ya que "klesis" (llamada) tiene en Pablo un innegable sentido comunitario eclesial: la asamblea de los llamados [19].

---

[16] Nee, Watchman. *La liberación del Espíritu*, (Buenos Aires: Editorial Logos, 1965), pp. 17-40.
[17] Ridderbos, Herman, *Op. cit.*, Tomo I, pp. 235-236.
[18] González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Texto y comentarios*, (Madrid: Editorial Marova, 1971), p. 330.
[19] Hollenweger, Walter. *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976), pp. 429-430.

El congregarse es para compartir la fe, pues,

> ...la fe no es una pura aceptación intelectual y fiduciosa de un mensaje divino. La fe es un diálogo entre Dios y el Hombre, a través del cual el hombre escucha y acepta el "juicio de salvación", que lo capacita para construirse su vida de una manera eficaz, con posibilidad de llegar a la plenitud. Ahora bien, esta tarea de realización existencial, que implica la fe, no se lleva a cabo en la soledad orgullosa del "yo", sino en la fecunda e inevitable colaboración del "nosotros". La fe es esencialmente una tarea eclesial [20].

En este sentido, es preciso tener presente y no olvidar que los mensajes de Dios, la fe, la solidaridad, la esperanza, el amor y fraternidad vertidos en los cantos, las oraciones, la predicación de poder y un testimonio poderoso (I Co. 14:26; Hch. 2:44-47), los dones y los frutos del Espíritu Santo, las maravillas, los milagros, los prodigios, las señales, el "estar juntos" y la "común unidad", fueron las características visibles de aquellos primeros redimidos.

Aquí es relevante agregar las conclusiones de una investigación que pretendía dilucidar aspectos fundamentales del movimiento pentecostal. Desde una rigurosa perspectiva bíblica joánica, así se refiere el doctor James G. Dunn:

> Si Juan hubiera fundado una vez una Iglesia, esta sería muy diferente de lo que nosotros calificamos hoy como Iglesia: Nada hubiera separado a los discípulos del resto de los israelitas, ni un rito, como el bautismo de Juan, ni una confesión, como la que recita diariamente todo israelita creyente: "Oye Israel..." (Deuteronomio 6:4), ni un lugar definido para las reuniones, como la casa comunal del Qumram, al lado del Mar Muerto, ni un manual de disciplina, ni una regla de la comunidad, ni un nombre especial para definir costumbres peculiares (Marcos 2:18). Sólo el hecho de que "ellos estaban llamados"para vivir en comunidad y tal vez también para estudiar, "no para imponerse, sino para sumergirse" (Marcos 8:34-35; Juan 12:2; 5:26). La Iglesia considerada como la consecuencia de la actividad de Jesús, pero no como su fundación, debe ser entonces, un "circulo abierto", en que cada uno "este al servicio" y donde "no tiene sentido"... establecer una diferencia entre los creyentes comunes y aquellos que están elegidos para servir [21].

Es decir, ya no son más individuos aislados y desconocidos. En esto compartimos el criterio del pastor Adonis Niño, cuando dice:

> ...el Espíritu no se daba a individuos aislados, sino a una *Comunidad* de adoradores; el recibir el Espíritu equivalía a estar en la Iglesia. El

---

[20] González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas, op. cit.*, p. 256.
[21] Dunn, James G. *Op. cit.*, p. 203.

que los invitados tuvieran el Espíritu significaba que la *vida del grupo completo* se expresaba en uno de sus miembros [22].

Ahora son miembros de una misma familia; los problemas, las necesidades y las aspiraciones de alguno, son las de todos; las cosas cotidianas, se toman comunes (Hch. 4:32-35); es "la gran obra del Espíritu Santo no sólo en el individuo, sino también en los individuos unidos" [23], como acciones subsecuentes de la regeneración (conversión a Jesucristo) y la santificación (nueva vida por el Reino de Dios).

En esta comunidad también se ora, y la oración es personal y comunitaria; es viva; es expresiva, y es acción, de testimonio y de servicio; es el Espíritu Santo quien intercede y ora por nosotros. En este sentido, es interesante y coincidente la reflexión que Frei Betto hace sobre el particular, en lo que él llama "oración en la acción" [24]. Cuando se ora (Ef. 6:18; I Ts. 5:17; Stg. 5:16; Jud. 20) y se alaba "hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones... " (Ef. 5:19), es una entrega a escuchar la voz de Dios y compartir con los hermanos y las hermanas, los mensajes de Dios: "Mas el consolador, el Espíritu Santo, a quien mi Padre enviará en mi nombre, el os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn. 14:26).

Si alguna o alguno esta enfermo, triste, desalentado, se hace visitación:

> ...estuve enfermo y me visitasteis... (Mt. 25:36).

> ...os rogamos hermanos, que amonestéis a los ociosos, que alentéis a los de poco ánimo, que sostengáis a los débiles, que seáis pacientes con todos (I Tes. 5:14).

> ...después de algunos días Pablo dijo a Bernabé: "Volvamos a visitar a los hermanos en todas las ciudades en que hemos anunciado la Palabra del Señor, para ver cómo están" (Hch. 15:36),

y se ora por la sanidad:

> ...tanto que sacaban los enfermos a las calles, y los ponían en camas y lechos, para que al pasar Pedro, a lo menos su sombra cavese sobre alguno de ellos. Y aún de las ciudades vecinas muchos venían a Jerusalén, trayendo enfermos y atormentados de espíritus inmundos; y todos eran sanados (Hch. 5:15) .

---

[22] Niño Chavarría, Adonis. *Comunidad*. Estudio Bíblico en el EPLA. Buenos Aires [s.e.], 1989), p. 3.
[23] Palmer, Edwin H. *El Espíritu Santo*, (Edinburgh: Editorial El Estandarte de la Verdad [s.f.]), p. 208.
[24] Libanio Christo, Carlos Alberto (Frei Betto). *Oración en la acción*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1982.

> Y aconteció que el padre de Publio estaba en cama, enfermo de fiebre y de disentería; y entró Pablo a verle, y después de haber orado, le impuso las manos, y le sanó. Hecho esto, también los otros que en la isla tenían enfermedades, venían y eran sanados... (Hch. 28:9),

para que Dios obre su voluntad, "...entendidos de cuál sea la voluntad del Señor" (Ef. 5:18).

Esta nueva vida comunitaria encuentra nuevas dimensiones en la vida familiar (Tit. 2:2-8; I Pe. 3:1-7; Ef. 6:1-9), y no es que ya sea perfecta, pero se avanza en nuevas perspectivas, nuevos estilos, nuevos comportamientos y nuevos resultados de la vida de pareja, de la de los hijos e hijas y de la de los padres y madres... de la familia en general; y de servicio a la comunidad. Se unen los esfuerzos, se unen las manos, en cumplir los mandamientos de Dios, en manifestar los frutos del Espíritu Santo, en descubrir "la voluntad del Señor" (Ef. 5:17) en medio de los tiempos y hacerla conocer, en crecer en el ministerio de la reconciliación (II Co. 5:18-20) que El Espíritu ha dado a cada uno-una y a todos y todas.

De este modo, se abren las puertas de una nueva casa, los brazos de una nueva familia que busca manifestar la gloriosa acción del Espíritu de Dios, ya no solamente en la vida personal sino en la vida comunitaria:

> ...así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios... juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu (Ef. 2:19,22).

Es importante anotar aquí la conclusión de James G. Dunn:

> ...los pentecostales... frente al sacramentalismo mecánico del catolicismo extremo y a la estéril ortodoxia biblicista del protestantismo extremo, trasladaron el centro de atención a la experiencia del Espíritu. Nuestro examen de la evidencia del Nuevo Testamento, ha demostrado que en este punto estaba totalmente justificado. Es indiscutible que el Espíritu, y en particular el don del Espíritu, fue una experiencia real en la vida de los primeros cristianos (Hch. 9:31; 10:44-46; 113:52; 19:6; Rom 5:5;8:1-16; I Co. 12:7, 13; II Co. 3:6; 5:5; Gá. 4:6; 5:16-18, 25; I Ts. 1:5,6; Tit. 3:6, Jn, 3:8; 4:14; 7:38,39; 16:7) [25].

Según los estudios de Kasemann, Ritter y Schweizer, parafraseados por Hollenweger:

> Carismas, dones espirituales como manifestaciones del Espíritu Santo, son dones para todos los cristianos y su objetivo es lograr que la comunidad alcance su mayoría de edad. Las reglas de la Iglesia tienen el único propósito de ofrecer el lugar adecuado a la obra del Espíritu

---

[25] Dunn, James G. *Op. cit.*, p. 268.

Santo, para que cada creyente pueda actuar sin obstáculos en la construcción de la comunidad [26].

Jean Latreille se refería así, al introducir el tema *La Iglesia que Jesús no quiso*:

> ...la cuestión de la Iglesia es una verdadera cuestión, en el sentido de que nosotros, los cristianos, no la recibimos de fuera, sino que brota de lo más profundo de nuestra fe. Cuando leemos el Evangelio nos damos cuenta de cierto número de exigencias que pesan sobre nuestra vida. Cuando intentamos escuchar la llamada del Espíritu que nos anima, estas exigencias no pueden minimizarse. Entonces, cuando nos dirigimos, con una mirada necesariamente crítica, hacia nuestra vida concreta, vemos que existe cierto desnivel... Jesús admitió en su Iglesia a hombres y a mujeres muy distintos: a los pescadores del lago y a los recaudadores de impuestos, mujeres ricas y mujeres pobres, a los hombres de la ley y a los zelotes, a los centuriones (esto es a los militares) y a los niños. ¿Por qué milagro esos hombres, que naturalmente habrían de oponerse, llegaron a comprenderse? Por el milagro de Pentecostés, el milagro que los curó a todos de la "confusión" y de la dispersión de Babel [27].

Nos parece en este punto que el asunto no se refiere solamente a una "fraternidad espiritual"sin conflictos, que supere las desuniones del anti reino de Dios, la injusticia, el desamor, en la cual no tiene sentido un melodioso discurso social, sino a la práctica cotidiana de toda la vida, en la que el Espíritu Santo impulsa nuevas relaciones estructurales socio-económicas-culturales y políticas. Así afirma el Apóstol San Pablo: "y libertados del pecado, vinisteis a ser siervos de la justicia" (Rom. 6:13;18); "El Reino de Dios no es comida, ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom.14:17); "No os unáis en yugo desigual con los incrédulos, porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas?" (II Co. 6:13); "llenos de frutos de justicia" (Fil. 1:11). Y Santiago: "Y el fruto de la justicia se siembra en paz para aquellos que hacen la paz" (Stg. 3:18).

Así que Pentecostés señala una ruta, no de una armonía comunitaria, social, estructural, artificial, aparente, en la superficie, en el rito, la superficialidad o la ignorancia (Mt. 23: 14;23;25;27;29;34), o como una práctica que se repite en algunas latitudes: en la iglesia somos "hermaniticos del alma", pero en el mundo, en la vida cotidiana, "los negocios son los negocios". Quizás Santiago es muy claro en esto:

> Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana

---

[26] Holleenweger, Walter. *Op. cit.*, p. 430.

[27] González Ruiz-Mandouse, Denis-Echarren, Ramón. *La Iglesia que Jesús no quiso*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1972), pp. 8 y 12.

están desnudos, y tienen necesidad de mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma (Stg. 2:14-17).

Y lo mismo San Pablo:

...mas el fruto del Espíritu es amor... (Gál. 5:22).

...para que andéis como es digno del Señor, agradándole en todo, llevando fruto en toda buena obra... (Col. 1:10).

...no nos cansemos de hacer el bien; porque a su tiempo segaremos, si no desmayamos. Así que según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos y mayormente a los de la familia de la fe (Gál. 6:9-10).

3. La experiencia ecuménica

El cristiano que ha experimentado el gozo del Espíritu Santo, se encuentra ante la creación; y en esto,

> ...no es correcto dividir al mundo en natural y sobrenatural, espiritual y material, subjetivo y objetivo, o secular o sagrado. Estas divisiones son distinciones filosóficas que provienen del punto de vista de los griegos ante la vida, y la Biblia no las menciona [28].

Y es que todo lo que Dios creó, lo creó "bueno", y era "bueno" el varón, la mujer, los niños, las niñas, los jóvenes, los ancianos, la vida en el cielo y arriba del cielo, en la tierra y abajo en la tierra; al fin y al cabo, la fiesta de las semanas, la fiesta de pentecostés, tenía relación directa con la agricultura, las cosechas y las provisiones para los menesterosos. Así nos dice Hugo Zorrilla:

> La fiesta de las semanas fue conocida también como la fiesta de las gavillas de trigo, o de la siega... con trasfondo claramente agrícola. Se celebraba siete semanas después del corte de las primeras espigas de cebada, es decir, después de los ácimos. Con ella se daba gracias a Dios por las bendiciones recibidas y su fidelidad en las cosechas. Su nombre griego pentecostés (el quincuagésimo, cincuenta) se refiere a los cincuenta días exactos entre el comienzo de la siega de la cebada y el fin de la siega de trigo... Era tiempo de jubilosa convocación. Se supone que lo que no se había segado antes de la fiesta, lo que quedaba de la mies, era para los pobres y los extranjeros. Así que el

---

[28] Oates, Wayne. "La vida del Espíritu y el uso de la tecnología en la curación", en: *El Espíritu habla a las iglesias*, p. 69.

límite impuesto por el calendario de las semanas era bendición de Dios para los menesterosos [29].

Creemos que esta experiencia es una afirmación de que la mano de Dios ha estado y está presente, en lo que se ve y en lo que no se ve, en toda la creación, y que debe recibir un cuidado especial como la obra maravillosa de Dios. Por eso los cristianos tenemos la ineludible misión de trabajar, a tiempo y fuera de tiempo, diligentemente, sin titubeos, por el Reino de Dios que "es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo". Luchando por hacer prevalecer lo "bueno", la alegría, la plenitud de vida sobre lo "malo", la miseria, la muerte y la desesperanza.

> El proyecto histórico de Jesús fue el reino. La unidad por la cual oró por sus discípulos estaba en función de que el mundo creyese en ese anuncio de la buena nueva, en el reino... La prioridad más alta corresponde al reino... El reino es justicia, liberación, redención de los oprimidos, cura de las enfermedades, resurrección de los muertos, esperanza para los cautivos, alegría de los pobres, felicidad de los niños. En resumen, el reino expresa las expectativas de todos aquellos que no ocupan posiciones de poder o de privilegio en la sociedad, para que irrumpa una sociedad nueva. Jesús llevó a cabo su ministerio anunciando que todo eso se cumplía con su Venida (Luc. 4:17-21). El proyecto ecuménico popular toma cuerpo a partir del momento en que, en situaciones bien concretas, hombres y mujeres de todas las convicciones se unen para empeñarse en hacer realidad todo eso que Jesús nos aportó [30].

El Espíritu Santo (dones,frutos, milagros, maravillas, prodigios, señales) ha pulverizado todas las fronteras, y en este sentido, particularmente nos parece indispensable repetir la conclusión final del obispo Gamaliel Lugo, cuando afirma:

> ...la ecumenia pentecostal no se basa en una doctrina impresa y bien definida, pero sí en una experiencia comunitaria y especialmente en un modo comunitario de comunicación que supera las barreras de la educación, del color y de la piel, de la clase social y de la nacionalidad... no es cierta la idea de que los pentecostales somos por definición sectarios...[31].

Luego, todas las cosas que incomunican y que separan a la creación de Dios, han sido derribadas; Babel no existe más, por la obra maravillosa del Espíritu Santo. Por ello creemos que lo ecuménico, los dones y los frutos del Espíritu Santo, no se limitan a una cuestión intereclesial, así

---

[29] Zorrilla, Hugo. *Las fiestas de Yahvé,* (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1988), p. 49.
[30] Santa Ana, Julio de. *Ecumenismo y liberación,* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), pp. 117-118.
[31] Lugo, Gamaliel. *Op. cit.,* p. 10.

que no estamos de acuerdo con la afirmación del cardenal Suenens, cuando reflexionando sobre el ecumenismo dice:

> ¿Qué es la corriente ecuménica? En pocas palabras yo contestaría que es la confluencia de los esfuerzos convergentes de cristianos que, bajo el impulso del Espíritu, desean restaurar la unidad visible de la Iglesia de Jesucristo [32].

Pero sí entendemos y afirmamos que toda barrera que impide la voluntad de Dios, no existe más por el poder de Dios (Rom. 1:16-17), y aquí el poder entendido para salvación, transformación, vida nueva, Reino de Dios y "la justicia de Dios revelada en el Evangelio" (Rom. 1:17), y no como instrumento de dominación, sujección, ya sea como ejercicio directo, indirecto o directivo del poder [33].

En relación con este punto, es interesante la experiencia narrada por el doctor David Du Plesis, de larga trayectoria en el Concilio Mundial Pentecostal, en ocasión de su participación en el Concilio Vaticano II. Nos testifica así:

> Uno de los obispos se acercó a mí y me dijo: "Tú eres el único pentecostal aquí presente, y tengo que hacerte una pregunta, necesito que la respuesta sea honesta. No trates de ocultar la verdad aunque sea cruda. ¿Cómo se siente un pentecostal en este gran cónclave de obispos?". Imagínense, 2200 obispos, 800 teólogos, 3000 católicos y un pentescostal. Y ellos me preguntaban cómo me sentía. Le agradezco su pregunta —le dije. Puedo responderle con las Sagradas Escrituras: me siento exactamente como Ezequiel en el valle de los huesos secos. —Creo entender lo que quiere decir. En muchas ocasiones también yo me siento frustrado —dijo el obispo. —Señor Obispo, usted no me entendió. No he dicho que me sienta mal, sino que siento como Ezequiel, y estoy viviendo con mucha expectativa este Concilio Vaticano—. ¿Por qué motivo está Usted así? —me preguntó el obispo. —Siento que los huesos se reaniman [34].

En este mismo sentido, agregando elementos a esta perspectiva, refiere José María González Ruiz lo siguiente:

---

[32] Suenens, Cardenal L. J. *Ecumenismo y renovación carismática,* (Editorial Roma S.A., 1979), pp. 9-10. También es relevante analizar los documentos que considera indispensables sobre el tema ecumenismo, como son: 1. *Unitatis redintegrato.* Decreto Vaticano II. Tema principal: sobre los principios católicos del ecumenismo; 2. *El directorio ecuménico* (Partes I y II) que "constituye un vademécum muy práctico"; y 3. *Colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local,* "documento que reitera algunos de los principios y añade orientaciones importantes", p. 107. También son interesantes los datos que da Helder Cámara, pues dice, que en 1980, la Iglesia Católica en América Latina contaba con 140.000 religiosos y religiosas y 30.000 sacerdotes, 800 obispos y 800 diócesis, en: Suenens, Cardenal L. J. y Cámara, Don Helder. *Op. cit.* , p. 56.

[33] Míguez Bonino, José. "El poder", en: *Cuadernos de Teología.* Volúmen X #2, 1989, pp. 7-13.

[34] Du Plesis, David. *Op. cit.,* pp. 100-101.

...el slogan de la Carta paulina —a los Gálatas— (sic) es: "todos son uno" (Gál. 3:28); las divisiones históricas —hechas por los hombres— tienen que ser rápidamente superadas [35].

La bendición de la experiencia en el Espíritu no es "propiedad" de alguna Iglesia, asociación, misión —local, nacional o internacional—, sino que es el mismo Espíritu que sopla donde quiere y cómo quiere, y como acertadamente señala el pastor Juan Sepúlveda:

...el pentecostalismo es más que una doctrina (una confesión), es una manera de vivir y experimentar la fe cristiana que emergió desde el seno de diversas tradiciones confesionales; es en el diálogo con tales confesiones que podemos enriquecer nuestra identidad y proyectar nuestra común vocación cristiana de proclamación del Reino de Dios [36].

Todas las cosas son pecaminosas, y aquí es necesario insistir en todas las cosas:

...la visión paulina de la historia es *profundamente dialéctica*: esta historia nunca podrá ser absolutamente rescatada de la maldad, sin embargo, ello no induce a los cristianos a cruzarse de brazos en espera del "más allá" salvador. Por el contrario, deben ingeniarse para hacer buenas compras en el mercado de la "historia malvada". Es todo lo contrario del pesimismo y el milenarismo [37].

De tal manera que todo lo que niega la voluntad de Dios, se convierte en los enemigos que el cristiano debe combatir;

...pero no solamente esta vocación es trascendente a los gestos puramente volitivos del hombre, sino que también su finalidad va más allá de los posibles resultados del esfuerzo humano: "para el acoplamiento del pueblo de Dios, en orden a la construcción del cuerpo de Cristo". Un responsable eclesial tiene validez solamente en función del servicio realizado o realizable, no puede ser un señor feudal [38].

Así, entonces, se testifica con valor y con fe, y, con el poder del Espíritu Santo:

El kerigma apostólico era algo más que la simple proclamación de un Mensaje. Pablo fue a Corinto a llevar el Mensaje, pero lo específico suyo, lo que lo contradistinguía de los demás filósofos no era

---

35 González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas, op cit.*, p. 15.
36 Sepúlveda, Juan. *Op. cit.*, p. 18.
37 González Ruiz, José María. *Epístola de San Pablo a los Gálatas, op. cit.*, pp. 209-210.
38 *Ibid.*, p. 204.

> precisamente lo que había de "logos" en el "kerigma", sino lo que había de "pneuma" y de "dymanis" (I Co. 2:4) [39],

en la presencia desbordante del Espíritu Santo en la comunidad cristiana, sirviendo al pueblo.

> La carta a los Efesios termina con una cálida exhortación a la militancia. Pablo utiliza abundantes imágenes bélicas para indicar con ello que la predicación del Evangelio no será un pacífica penetración en la sociedad de una "sociedad establecida": el Evangelio implica de suyo una ruptura histórica. Y partiendo siempre de la dimensión estructural de la Iglesia, se alude a los enemigos en términos también estructurales. No se trataba de un roce entre el poderoso Imperio Romano y las pequeñas comunidades cristianas; no se trataba de que un predicador del Evangelio, como lo era Pablo, estuviera entre cadenas por cumplir su tarea específica. Había algo más: "no va nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los jefes mundiales de estas tinieblas, contra los seres espirituales de la maldad que están en las alturas... "toda fuerza que está por encima de la voluntad individual y consciente del hombre es una fuerza creada, contra la que se puede luchar y que puede ser vencida... Pablo reconoce que hay como una atmósfera maligna que arrastra a los hombres más allá de sus propios pecados personales... Si tradujéramos en lenguaje moderno este tipo de exhortación, diríamos que aquí se empuja a los cristianos a ir más allá de la reforma del individuo o de los individuos: hay que luchar por superar estas estructuras y cambiarlas [40].

En todo lugar, y en todo tiempo, "puede decirse que todas las obras de sabiduría o poder de Dios en cualquier época son operaciones, bien de los dones del Espíritu o del Espíritu..." [41]. El Espíritu Santo irrumpe para cumplir la gran comisión de cuidar la obra de Dios. El Espíritu Santo actuó en los tiempos de Enoc, Abraham, Jacob, José, los profetas y más allá, pero en los tiempos novotestamentarios se confirman las promesas de Joel, Isaías, Miqueas, etc. Así agrega el doctor William Barclay:

> Las grandes proclamaciones y las grandes visiones de los profetas, manifestaciones provistas del esplendor de Dios, eran obra del Espíritu; pero en el Nuevo Testamento el Espíritu se hace todavía más precioso, porque se ha convertido en la fuerza que impulsa, gobierna y sostiene la vida y la acción de cada día... Por lo tanto, no nos sorprende que Pablo identifique el Espíritu con la vida [42].

---

39 *Ibid.*, p. 341.
40 *Ibid.*, pp. 212-213.
41 Horton, Harold. *Op. cit.*, p. 12.
42 Barclay, William. *El pensamiento de Pablo,* (Buenos Aires: La Aurora, 1978), pp. 179-180.

El Espíritu Santo es quien mueve a alcanzar nuevas metas de vida plena y abundante para los niños, las mujeres, para toda la creación. Vale la pena aquí, referir las investigaciones de Francisco Cartaxo, y en primer término su apreciación de lo que es el pentecostalismo:

> ...el centro del pentecostalismo es el bautismo en el Espíritu Santo, que no es un rito como el bautismo en agua, sino una especial y total presencia del Espíritu Santo, que tiene como señal externa proferir algunas palabras extrañas [43].

En segundo lugar, la experiencia que nos relata de una lucha por la tierra en 1962, en Maranhao, Brasil, en la que hubo una amplia participación de pentecostales —principalmente miembros de las Asambleas de Dios— en diferentes acciones, así como en las organizaciones de la comunidad, como sindicatos. En esta lucha Pentecostés se convertía en el impulso de sobrevivencia, ya que sus pequeñas propiedades serían arrasadas por las grandes empresas agrícolas, las cuales tenían amplios incentivos para desarrollar grandes proyectos de exportación y contaban con el respaldo del gobierno, pues le ayudarían en sus problemas de deuda externa [44].

No se trata, entonces, de un discurso humanista, intimista, y nos parece importante destacar aquí, una afirmación en particular, del doctor Donald Gee:

> ...si usted va a interpretar un mensaje sueco a un norteamericano, usted debe entender al mismo tiempo la lengua sueca y la lengua inglesa, y debe conocerlas muy bien. Y si vamos a ser intérpretes entre Dios y los hombres hemos de saber ambos idiomas... Sabéis que es posible vivir una vida tan del "otro mundo" (por favor no me entiendan mal), hasta alcanzar una condición espiritual anormal y ultraterrena, donde quizás podéis llegar a ser muy espirituales, pero no valdréis un comino como intérpretes, porque habréis perdido el contacto con los hombres. El Señor Jesús vivió como un hombre entre los hombres, y yo quiero hacer lo mismo [45].

Entonces, se trata de la acción de Espíritu Santo (dones, frutos, milagros, maravillas, prodigios, señales), a través de los siervos y las siervas que están disponibles, permanentemente, a la presencia poderosa de Dios para mostrar, con poder de lo alto, la voluntad de Dios "agradable y perfecta" y que anuncia y manifiesta el "Año Agradable del Señor"; de llenar de bienes las mesas vacías, anunciar a los pobres el Evangelio, dar libertad a los oprimidos, y que el Reino de Dios, su justicia, su paz

---

[43] Cartaxo Rolim, Francisco. *O que e pentecostalismo,* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1987), p. 7.
[44] *Ibid.,* pp. 50-90.
[45] Gee, Donald. *Op. cit.,* pp. 57- 58.

y el gozo del Espíritu Santo, corran como ríos impetuosos e inunden la tierra del amor y del Espíritu de Cristo.

Conclusión

En toda la historia, en todos los varones y en todas las mujeres de Dios de todos los tiempos —porque en todo lo bueno, en todo lo agradable y en todo lo perfecto que hay sobre la tierra y más allá, en el espacio sideral, en lo profundo del mar, y en la composición misma de toda la energía que recorre el universo, creación de Dios—, la presencia del Espíritu Santo es manifiesta.

Los dones del Espíritu Santo han sido la promesa de Dios, confirmada para todos: siervos y siervas, adultos, jóvenes, niños; en cualquier rincón de la tierra, y más aún: en los tiempos que fueron, en los tiempos que son, y en los tiempos que vendrán.

Esta promesa de Dios tiene un propósito, esto es, la edificación del cuerpo, que abarca toda la vida personal; toda la vida social y comunitaria, económica y política; y toda la creación de Dios. Así, todo varón y toda mujer que da continuidad a la creación por medio del trabajo de la tierra; en el cielo; de la ciencia y de la tecnología; desde lo artesanal hasta lo más sofisticado; desde el ama de casa al catedrático y al científico universitario, muestran, en su producto obras de sus manos y sabiduría, el resultado de su arduo trabajo, la obra maravillosa de Dios.

El para qué de los dones y los frutos del Espíritu Santo, que es la edificación del cuerpo, que significa "vida abundante", es proceso, es construcción activa en la ruta del Reino de Dios que es justicia, paz, amor y gozo en el Espíritu Santo, lo cual implica un mundo sin niños desamparados, sin menesterosos ni tristes, sin guerras fratricidas, sin hambre, sin muerte, sin nadie que mendigue pan.

Necesariamente es indispensable "nacer del Espíritu", y es un punto por el cual todo varón y toda mujer, si quiere andar en el Espíritu, tiene que transitar; la regeneración, la santificación, el bautismo en el Espíritu Santo, son condiciones orgánicas, sustanciales y definitivas.

Y así, los hijos y las hijas de Dios llenos de su poder, son los instrumentos del Señor para convocar a los varones y a las mujeres de buena voluntad, para una entrega incondicional a Cristo Jesús y trocar el mundo de contrastes de miseria y abundancia, de opulencia y de injusticia, de ciencia y tecnología para la vida y para la muerte, en el mundo bueno que Dios creó al principio.

El soplo de Dios, los dones y el Espíritu Santo, seguirán derramándose abundantemente en aquellos —aquellas— que deseen de corazón y en verdad ser hacedores de la voluntad de Dios.

El Espíritu Santo no es propiedad de nadie, actúa como quiere y cuando quiere, y traspasa toda frontera, sea de tiempo, de espacio, de

raza, de Iglesia, de credo, de lengua, de estructura; nada prevalece en el rumbo de la Palabra viva de Dios.

La tesis fundamental que hemos planteado es que los dones del Espíritu Santo, y que se manifiestan en los frutos de éste, son para todos, sin ninguna discriminación. Y son un conjunto de experiencias de fe, interactuantes, entrelazadas, conjuntivas, que tienen un ámbito personal, un ámbito comunitario y un ámbito ecuménico.

Así mismo, esta llenura del Espíritu tiene una dirección, una meta, una ruta, un blanco, esto es el Reino de Dios, cuyos frutos son la justicia, la paz, el amor y el gozo en el Espíritu Santo, los cuales se muestran en los testimonios, la transformación personal, la transformación comunitaria, la transformación ecuménica (socio-económica-cultural-política), preferentemente para las mayorías pobres, y el triunfo de la vida sobre la muerte, presentes en diversas maravillas, milagros, prodigios y señales. Aquí y ahora, por el poder del Espíritu Santo, hasta la plena consumación, con la segunda venida de nuestro Salvador y Señor Cristo Jesús.

La bendición de los dones y los frutos del Espíritu Santo entre los pentecostales latinoamericanos, no es un atributo exclusivo —si por algún instante lo creemos así, seríamos los más dignos de lástima y misericordia—. "Porque la letra mata mas el Espíritu vivifica", y porque con nuestra vanidad podríamos terminar arrinconando al Espíritu, y congelando nuestra experiencia cristiana pentecostal, no debemos, nunca jamás, "apagar el Espíritu".

Todos nuestros esfuerzos,todos nuestros trabajos y todo nuestro ministerio, deben estar completamente abiertos a la "locura" del cielo, al "alboroto" de las maravillas, de los milagros, de los prodigios y de las señales; al soplo del Señor que nos mueve, nos impele, nos provoca, nos guía, hacia el Reino de Dios que es justicia, paz, amor, y gozo en el Espíritu Santo, en el aquí y en el ahora, en el más acá y en el más allá. Amén.

Capítulo IV

La participación de la mujer: un enfoque pentecostal bíblico teológico

Rhode González

Introducción

En este trabajo pretendemos reflexionar desde la experiencia pentecostal y desde la perspectiva de la mujer, trazando principalmente una trayectoria llevada por el hilo conductor de la presencia del Espíritu Santo en todo el relacionamiento Dios-mujer a través de la Historia Bíblica.

Para analizar, entonces, la participación femenina desde la experiencia pentecostal, buscaremos en dos sentidos: por una parte, hablaremos de presencia y acción de la mujer impelida por la fuerza del Espíritu Santo, teniendo presente sus diferentes manifestaciones, ministerios y los frutos producidos. Por otro lado, se tendrá en cuenta que el papel femenino en el contexto socio-histórico bíblico está fundamentalmente centrado en la función de perpetuación del género humano, y que tradicionalmente la Biblia contiene el recuento de la transmisión y renovación de los pactos y promesas de Dios hacia la humanidad. De esta forma, iremos también al encuentro de los hechos que bíblicamente revelen la co-participación de la mujer en la transmisión de la promesa hasta hoy.

Por el contexto androcéntrico de los relatos bíblicos, muchas veces no es fácil encontrar de forma explícita tal participación, sin embargo, se hace necesario buscar sin forzar los relacionamientos existentes, y a ésto dedicaremos nuestros esfuerzos en las páginas siguientes.

1. La mujer y el Espíritu en el Antiguo Testamento

En el marco de los relatos del Antiguo Testamento, el énfasis fundamental está dado en la vinculación entre Yahvé y el pueblo de Israel, vínculo que se da en el establecimiento de pactos y en la promesa de alcanzar una tierra donde disfrutarían de paz y prosperidad. Así, Yahvé e Israel se mueven juntos en el tiempo; la vida social del pueblo se convierte en el campo principal de la acción divina.

A decir de Berkhof en *La doctrina del Espíritu Santo:*

> El Espíritu de Dios es en el Israel antiguo principalmente el poder que inspira y fortalece a los órganos de su revelación-pacto... El Espíritu no mora en todos los fieles, sino en algunos elegidos: los líderes del éxodo y de la conquista de Canaán, los jueces, los reyes... y los profetas en un modo muy específico [1].

Sin profundizar en los términos, en la generalidad de los casos la expresión que llega a nosotros es "Espíritu de Dios" (Gén 1:3, Jue. 6:34, 13:25, 14:6, Job 33:4, y muchas otras), aun cuando los significados relativos a las palabras utilizadas en los textos originales pueden variar. Ayudaría en la búsqueda del relacionamiento lo expresado por Clara Bingemer en el artículo "La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer. Algunas pautas para la reflexión" [2]:

> El término "ruach" es otro que puede ayudarnos. En el Antiguo Testamento su significado básico es "viento", "espíritu", "soplo de vida", y casi siempre es femenino. Con varias acepciones y connotaciones a lo largo del Antiguo Testamento, desde brisa suave hasta viento más violento (1R. 19:11, Is. 57:13 y otros) de la epifanía a la teofanía asombrosamente luminosa (Ez. 1:4; Dn. 7:2), hasta el aliento mismo de Yahvé, la vida misma [3].

Con respecto al Antiguo Testamento se pueden seguir dos enfoques: uno que revela la acción profética desarrollada por mujeres; otro en las revelaciones divinas donde aparece la mujer, principalmente aquellas relacionadas con la perpetuación del pacto. Pero, adicionalmente, si creemos que frutos de la presencia del Espíritu son también la palabra de sabiduría, la fe, el gozo, la templanza y el valor, entre otros (1Co. 12:6-11, Gál. 5:22-26, 2Ti. 1:7), entonces habría que ampliar el análisis a mujeres que mostraron todas estas características como manifestaciones de los dones espirituales.

---

[1] Berkhof, H. *La doctrina del Espíritu Santo,* (Buenos Aires: La Aurora, 1969), pp. 110-111.
[2] Bingemer, M. C., en: *El rostro femenino de la teología,* (San José: Editorial DEI, 1988), pp. 135-165.
[3] *Ibid.,* p. 144.

2. La mujer y la acción profética en el Antiguo Testamento

La acción profética en el Antiguo Testamento es uno de los modos más específicos de operación del Espíritu Santo [4].

La amenaza de una conquista extranjera, las guerras internas, el debilitamiento de las costumbres y los sentimientos religiosos tradicionales del pueblo de Israel al entrar en contacto con los pueblos circundantes, plantean problemas acerca de la posición de la naciente nación hebrea respecto a sus vínculos con Yahvé. Los profetas critican las desviaciones, proclamando a su vez los sentimientos del pueblo, y para ello hallan inspiración en la creencia tradicional de los hebreos de que cada desviación del pueblo de las prescripciones divinas es paralizada por Yahvé, y la evidencia social son las amenazas, invasiones y sojuzgamientos de los hebreos por los pueblos vecinos.

El Espíritu se manifiesta a través de la Palabra (Ex. 7: 1-2), y por ello los profetas van marcando, a través de la denuncia y el llamado al camino de Dios, la vuelta a Dios. Además, desde el aspecto social, aunque no de inmediato, el profeta ejerce una acción histórica polivalente en los ámbitos religioso y político.

En los casos de mujeres con acción profética, ésta siempre va unida a un liderazgo activo (Ex. 15:20, Jue. 4:4, 2R. 22:14). Así, la teóloga Teresa Cavalcanti, en su trabajo "El ministerio profético de las mujeres en el Antiguo Testamento. Perspectiva de actualización" [5], señala:

> A pesar de las leyes que favorecían al varón y de la discriminación socio-cultural, la mujer se impone en algunos textos veterotestamentarios por su sabiduría y por el valor de asumir la misión específica a la cual se siente llamada... Nos sorprende entonces la mención explícita de profetizas en el Antiguo Testamento: Hulda (2R. 22:1), Débora (Jue. 4:4ss.), Miriam (Ex. 15:20), la mujer de Isaías (Is. 8:3)... Sabemos que los hombres profetas lucharon por esa misma causa, ellos fueron protagonistas de la justicia. Sólo que, mientras ellos proclamaban amenazas y proveían castigos, las profetizas únicamente llamaban a un recordar de la fe y a una acción concreta y decisiva en defensa de la vida del pueblo o en favor de los que sufrían injusticia.

Aceptando el ministerio profético como manifestación evidente de la acción del Espíritu Santo (Joel 2:28-29, 2Pe. 1:21, 1Co. 12:10, 14:22), entonces salta a la vista, sin esfuerzos, el vínculo mujer-profetiza-Espíritu Santo. A pesar del contexto y del texto, se refleja el énfasis de Dios en dejarnos constancia del hecho.

---

[4] Horton, S. M. *El Espíritu Santo revelado en la Biblia,* (Miami: Editorial Vida, 1984), pp. 43-44.

[5] En: *El rostro femenino de la teología, op. cit.,* pp 25-48.

3. La mujer y la transmisión y perpetuación del pacto en el Antiguo Testamento

La historia bíblica pudiera verse como la secuencia del recuento de la transmisión y renovación del pacto entre Dios y el género humano (Gén. 15:18, 17:2-10, 19:1-5, Ex. 6:4, 34:1-10, Dt. 5:2-4, 29:1, 9, 14-15, 1Cr. 16:14-18, 17: 1-16, 2S. 7:1-17, Jer. 31:31-34, Mr. 14:24, 1Co. 11:23-26, 2Co. 3:6, He. 7:22, 8:1-13, 9:1-22, 10:16). Los pactos de la promesa van cambiando de dimensión en la historia. Trasladado a un esquema para su visualización, la secuencia correspondiente al Antiguo Testamento pudiera presentarse como se muestra en el Anexo 1. En esta transmisión, la revelación divina es esencial. Yahvé se aparece de diferentes maneras a los elegidos (Gén. 9:8, 15:1, 16:4, 17:1-3, 18:1-2, Ex. 3:2-6, 6:2, 19:3, Jue. 13:3, 1 S. 3:4, Jer. 31:27), y garantiza la renovación permanente del pacto, dando en cada oportunidad las promesas y señales adecuadas (He. 8:6-7). Por esta razón, la obra y presencia del Espíritu Santo estará vinculada al mantenimiento de dicho pacto y al cumplimiento de las promesas, y aquí Dios se interesa de continuo porque la mujer desempeñe su rol conscientemente.

Como primer hecho está el tratamiento directo con Agar (Gén. 16:6, 18:9). Yahvé se manifiesta a Agar, a través de la cual se extiende la promesa a aquellos que hasta ese momento serían o estaban excluidos de ella. De un papel pasivo, oculto y lejano, Agar es levantada a copartícipe en la promesa mediante su maternidad, y aún más: recibe el privilegio de la primera teofanía (para una profundización sobre este aspecto, ver artículo de la teóloga Elsa Tamez: "La mujer que complicó la historia de la salvación"). Así también, en el pacto de Dios con Abraham, Sara es incorporada plenamente desde el inicio (Gén. 17:15-19, 18:9). El reclamo a la presencia de Sara es un reclamo a la participación en la revelación. Como la experiencia no es directamente con ella, Sara permanece escondida y duda (Gén. 18:9-15), pero Dios le muestra su responsabilidad y fuerza, su entrada en el diálogo (Gén. 18:13-15).

En esta etapa de las narraciones bíblicas, llama la atención que reiteradamente se presenta la paradoja de la esterilidad de la esposa, lo cual trae por consecuencia dos acciones: una dirigida a un acercamiento entre Dios y la mujer, que entra en el hilo de la historia (Gén. 18:13-15, 25:21-23, 30:22-24), y otra, a evidenciar que hay mujeres cuyo rol va más allá de la contribución al crecimiento físico del pueblo, va a la perpetuación del vínculo Dios-género humano, pues ¿acaso los hijos de Cetura, Lea, Bilha, Zilpa, no formaron también parte del Pueblo de Israel?

Es de notar que Moisés procede de la familia de Leví, hijo de Lea, menospreciada por Jacob.

Es el nacimiento de Moisés, un relato en el cual las mujeres son las actrices principales. En él se reafirma el presupuesto de la doble

misión de la mujer que hemos visto hasta ahora, como gestora de la vida, y con ella, preservadora de la promesa. Moisés será el caudillo principal de la liberación del pueblo de Israel de la dominación egipcia, y a través de él se renovará el pacto de Dios con el pueblo, sin embargo ésto sólo es posible porque Dios infunde a las mujeres un espíritu de valor y las usa como instrumento de su acción (Ex. 2:1-10).

Miriam comparte el liderato y la misión profética junto a Aarón y Moisés, pero las restantes mujeres comparten la acción de la liberación (Ex. 2:1-10, 3:22), y más tarde la instalación en las tierras que van siendo conquistadas. El punto culminante de su actividad está subrayado por la expresión de gozo y alabanza en la que Miriam involucra a las mujeres hebreas. ¿Y no son acaso el valor, el gozo y el ministerio profético, frutos de la acción del Espíritu Santo (Joel 2:28-29, 2Pe. 1:21, Gál. 5:22)?

Más adelante en el decursar del relato bíblico, aparece Rahab (Jos. 2:1-21), quien es extranjera y excluida, quien no pertenece por vía natural al pueblo escogido, pero quien no obstante expresa una declaración de fe en Yahvé y garantiza el cumplimiento de la promesa, abriendo el camino de la participación a otros. Por fe, Rahab ayuda a la instalación de los israelitas en la tierra prometida, ella misma entra en la promesa y así es reconocida como antepasada de David, y el Evangelio la nombra en la genealogía de Jesús (Mt. 1:5).

En el libro de los Jueces, el pueblo de Israel se halla en el período de enfrentamiento con los filisteos, antes del establecimiento de la monarquía. Los recuerdos de esta época son transmitidos mediante anécdotas de variados géneros, y se recoge un pasaje de exaltación a la participación femenina: Débora, profetiza y jueza, sirve de mediadora entre Dios y Baraq, quien debido a su falta de fe es suplantado por la acción de la mujeres (Débora y Jael), al principio y al final de la batalla.

El poema de Débora expresa un canto de alabanza y de denuncia, para que el pueblo cobre ánimo. Es de notar que la sabiduría es un rasgo sobresaliente en el actuar de las mujeres. Otra señal es que cuando quiere recalcarse el carácter universal del mensaje dado, ello se simboliza con la presencia de la mujer extranjera en el pueblo escogido. Esto es lo que sucede en Rut, quien por su relación consciente y su aceptación de la fe en Yahvé (Rut 1:4), entra a formar parte de los seleccionados para la transmisión de la alianza (Rut 1:16, 4:11-22). La sabiduría y la capacidad de reconocer los designios divinos, la dotan para ser copartícipe en la promesa.

En el nacimiento de Samuel, se reitera lo dicho relativo a la esterilidad. Ana presenta constantemente a Yahvé su demanda, afligida por lo que constituye un estigma; es oída, y más aún: Dios hace que de ella surja un profeta y juez para Israel. En gratitud, el canto de Ana expresa la salvación de Yahvé para los desamparados y marginados, y contiene la visión profética de la justicia de Dios.

En Judit, ella demuestra a los líderes del pueblo la permanencia de la fe, incluso en los momentos de caos.

En Ester se unen la sabiduría y el valor en una joven, para interceder por el pueblo amenazado por el exterminio durante la dominación persa.

Hay toda una serie de características manifiestas en estas mujeres, incluyendo aquellas que permanecen en el anonimato, y son la fe, el valor, la sabiduría, la palabra profética, el gozo y todo puesto al servicio del pueblo, tal como lo recoge la referencia en 1 Co. 12. Si bien quedan todavía hechos y mujeres por analizar, las mencionadas evidencian la existencia de una fuerza que actúa también en y con la mujer, pese al marco patriarcal que rodea las acciones y los escritos en el Antiguo Testamento. Y es a través de la presencia de los dones espirituales en función de la preservación de los pactos de la promesa, ahora cobrando forma de acción profética en unas, ahora cobrando forma de valor, revelaciones, sabiduría, fe y gozo en otras, pero todo bajo la acción indudable del Espíritu Santo.

4. La mujer y el Espíritu en el Nuevo Testamento

Si bien el Antiguo Testamento refleja etapas que abarcan distintos tipos de sociedades dentro del marco patriarcal en las cuales la mujer se define en función del varón, sólo equiparada con éste en cuanto a las penalidades de la ley, al llegar el tiempo de Jesús, lejos de vislumbrarse una mejoría social al respecto, hay una intensificación de las restricciones tradicionales. Sin embargo, sobre todo el Evangelio de Lucas confiere a las mujeres, tan menospreciadas por el judaísmo, una posición preferencial.

En las relaciones entre Jesús y las mujeres reflejadas en los evangelios, existen elementos significativos como son la evidencia del don de fe y el agradecimiento y la humildad, que no en todos los casos de su relación con los hombres está presente.

Los relatos más sobresalientes son los que corresponden a la concepción y el nacimiento de Jesús, y a la revelación suprema del hecho de la resurección. Existe una coincidencia elocuente en todos los evangelios relativa a la presencia de las mujeres y su acompañamiento, especialmente en los momentos más difíciles en los que los discípulos estaban temerosos. Ningún narrador, por impregnado que estuviera del patriarcalismo de la época, obvia la mención de la presencia de las mujeres (Mt. 27:55-56, Mr. 15:47, Lc. 23:55-56, Jn. 19:25-27). Esta presencia es el reconocimiento por parte de ellas del nuevo vínculo que se ha establecido, en su fe sentida. El Espíritu les ha revelado lo trascendente de la vida del Maestro, y aun su apresamiento, crucifixión y muerte, no han sido suficientes para disminuir la fe que tienen; hasta el último momento le acompañan. ¿No sería ésto una señal de esperanza,

ante la incredulidad de que el sepulcro fuera lo suficientemente poderoso para retener al que tan sorprendentemente había actuado durante el tiempo que estuvo con ellas?, ¿de donde sacan el valor para ir al sepulcro cuando los hombres se mantenían escondidos?, ¿es que este hecho constituye una revelación anticipada del llamado de Pablo a Timoteo (2 Ti 1:6-7)?

Aunque ninguna tiene la categoría de discípula, existen pasajes extraordinariamente llamativos. Uno lo es aquel en el que Marta y María escuchan las enseñanzas de Jesús, y él insiste para que haya un acercamiento entre su Palabra y ellas. Evidentemente, hay una ruptura con el *status* tradicionalmente asignado a la mujer.

Jesús no solamente comparte la amistad de las mujeres, sino que también exterioriza su afecto y sus sentimientos, llora junto con ellas. La demostración del don de fe hacia él y el dolor de aquellas a las que amaba, conmueve al Maestro. La fe de María se limitaba a la creencia en la acción de Jesús, sólo cuando éste estaba presente físicamente; él le da el privilegio de mostrarle algo más (Jn. 11:40), que su fe es determinante en la acción.

Si las mujeres no habían sido reconocidas como discípulas, a pesar de seguir con los hombres tras Jesús, el hecho de la resurrección y la revelación suprema del Cristo, las eleva a esta categoría. Si en un inicio la revelación sigue las formas tradicionales (aparición de ángeles), más tarde Jesús trasciende estas formas y se aparece él mismo para evidenciar lo preferencial del encuentro; ellas deben ser las primeras en descubrir la trascendencia del Maestro, y los hombres deberán creer sus afirmaciones. Los dones de fe, valor, constancia, son correspondidos con la revelación suprema, la resurrección.

En los restantes libros del Nuevo Testamento, no son pocas las menciones de mujeres que participan en la transmisión del mensaje de salvación. Nada, ni el contexto ni el texto, pudieron evitar que la ruptura que Jesús había iniciado se profundizara; los dones son para todos y todos, debían ponerlos en actividad.

Pablo, a pesar de su reafirmación androcentrista, debe reconocer el rol de la mujer en la preservación de la doctrina (1Ti. y 2 Ti.), lo que habla a favor del don de fe y enseñanza existente en estas mujeres.

5. La mujer y la transmisión y perpetuación del pacto en el Nuevo Testamento

Mientras que en el Antiguo Testamento la acción del Espíritu Santo vinculada a la imagen femenina se muestra a través del ministerio profético de forma explícita, y de los dones requeridos para la perpetuación humana del antiguo pacto, implícitamente, en el Nuevo Testamento, lo que antes se hacía a través de lo humano, ahora obra directamente mediante la acción del Espíritu Santo. Así, mientras Isabel

representa lo tradicional (Lc. 1:5-24), María simboliza el nuevo relacionamiento. Se siguen los caminos ya recorridos de la esterilidad para provocar un mayor acercamiento, no obstante se mezcla un nuevo modelo. Se pueden observar las semejanzas entre los relatos del nacimiento de Sansón y de Juan, ambos hijos de madres estériles, ambos nazarenos desde el vientre de sus madres, quienes han tenido una previa revelación divina, sin embargo en Isabel se hace manifiesta la presencia del Espíritu (Lc. 1:41).

En la nueva dimensión del pacto la mujer no es ya la simple perpetuadora, sino la que recepciona de forma excepcional, mediante la acción directa del Espíritu (Ver Anexo No. 2).

Las revelaciones antiguas se muestran con signos tradicionales, y las nuevas con nuevas señales:

Signos tradicionales	Signos nuevos
—mujer potencialmente imposibilitada	—mujer posibilitada
—revelación divina	—revelación divina
—intercesión marital	—acción directa del Espíritu
	—participación individual

El hecho extraordinario del advenimiento del Cristo es revelado con prioridad a la mujer y Dios demanda la participación consciente de ella, pero en esta ocasión, la trascendencia de la misión requiere de una fuerza superior; la relación debe y tiene que ser directa, y sólo la presencia del Espíritu Santo puede ejercer esta función.

La transmisión de la promesa queda profundamente remarcada en el Nuevo Testamento; no solamente la mujer participa en el advenimiento del Mesías del que hablaban las profecías del Antiguo Testamento, sino que el cumplimiento de la nueva dimensión de la promesa se realiza mediante la presencia real y evidente del Espíritu.

6. La participación de la mujer. Etica individual y social

El recorrido por el Antiguo y el Nuevo Testamento sin duda ha evidenciado que, a pesar de los roles y patrones socio-históricamente asignados, la participación de la mujer en relación a la presencia del Espíritu se da, es real.

El bautismo del Espíritu y la repartición de sus dones no es potestativo de uno u otro sexo. El Espíritu derrama sus dones y reparte sus ministerios según le place, no obstante, la utilización social que de ellos se hace en las comunidades ha estado restringida y permeada por los prejuicios residuales. Así, Hollenweger, al respecto, resume la experiencia manifestando que en la teoría del movimiento pentecostal acerca de la mujer y su papel en dicho movimiento no la pone en

segundo plano, pero establece tres tipos de mujeres o roles: la profetiza, la esposa del predicador y la mujer con habilidad teatral [6].

Ahora bien, en mi experiencia, aunque la participación parece no estar limitada en la generalidad de los casos, la interpretación dogmática y biblicista de algunos criterios —principalmente los expuestos en las cartas atribuidas a Pablo acerca de lo que debía ser el comportamiento de las mujeres en las congregaciones— y los roles tradicionalmente asignados de madre y esposa —que en la congregación se traducen en maestra de la Escuela Dominical, en la esposa del pastor, y cuando más allá en misionera—, restringen voluntaria o involuntariamente el servicio de los dones que el Espíritu Santo pueda haber depositado en las mujeres.

Por otra parte, se han creado estereotipos de "santidad" relacionados con esquemas que más tienen que ver con lo externo, que con el verdadero proceso de santificación en su expresión del camino de renunciación en cuanto a lo pecaminoso que hay en nuestra naturaleza humana, para alcanzar un acercamiento cada vez más perfecto a Dios. Con esos esquemas se deja a un lado lo relativo a la estética, fundamentalmente en lo que a lo femenino concierne, y se produce una introversión que tiene como expresión social un alejamiento de lo llamado "mundano", que en definitiva equivale, en la práctica, a un retrotraimiento del prójimo.

En la experiencia cotidiana, la ética social queda disminuida; las restricciones, que con muy buenas intenciones (salvaguardar la sana doctrina), pero no siempre realmente contextualizadas y bíblica y teológicamente avaladas, limitan la participación femenina, limitando a su vez el servicio que una masa no despreciable del pueblo pentecostal puede dar.

Por lo ingente de la incorporación de la mujer con todas sus capacidades a nuestras congregaciones, por la fuerza y lo significativo del movimiento pentecostal, creo que se hace necesario que reflexionemos y busquemos juntos, mujeres y hombres, bajo la acción del Espíritu Santo, la plenitud de la experiencia pentecostal, de manera que aprovechemos al máximo todo el dinamismo que la presencia del Espíritu proporciona, a fin de que la acción liberadora de Dios en el mundo a través de cada mujer y cada hombre, sea una realidad cotidiana.

---

[6] Hollenweger, W. *El pentecostalismo: historia y doctrinas,* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), pp. 467-469.

Anexo No. 1

Esquema de las diferentes dimensiones de los pactos de la promesa en la historia bíblica

Pacto	Promesa	Señal
—Con Noé para sus descendientes. Gén. 9: 9.	—No destrucción por anegación. Gén. 9: 11.	—El arco puesto en las nubes. Gén. 9:13-16.
—Con Abraham y sus descendientes. Gén. 15:18, 17:2-10.	—Tierra prometida. Gén. 15:18, Ex. 6:4.	—Circuncisión. Gén. 9: 10-14.
	—Perpetuación del pueblo. Gén. 18:10	
—Con Moisés y el pueblo de Israel. Ex. 6:4, 19:1-5, 34:1-10, Dt. 5:2-4, 29:1, 9: 14-15.	—Perpetuación, prosperidad y justicia. Dt. 6:24-25, 11: 8-32.	—Consagración de los primogénitos. Ex. 13:9, 16.
		—Consagración del pueblo. Dt. 11:18, 29:9.

Anexo No. 2

Esquema de las diferentes dimensiones de los pactos de la promesa en la Historia Bíblica

Pacto	Promesa	Señal
—Con David y el pueblo de Israel 2S. 7:8-29	—Perpetuación y prosperidad y justicia. 2 S. 7:8-29.	—Confirmación del Reino de Israel. 2S. 7:13-16
—Con el pueblo de Israel y todo el género humano. Jer. 31:31-34, Mr. 14:24, 1 Co. 11:25, 2 Co. 3:6, He. 7:22, 8:1-15, 9:1-22, 10: 16, 12:24, 13:20-21.	—Paternidad divina. Jer. 31:33.	—Consagración permanente del pueblo. Jer. 31:40
	—Remisión de pecados. Jer. 31:34, Is. 56:1-2, Mt. 26:28.	—Santa Cena. Mr. 14:24
	—Participación en el Reino de Dios (Mt. 26:29), 1Jn. 2:25	—Bautismo en el Espíritu Santo. Lc. 24:49, Hch. 2:4.
	—Presencia permanente del Espíritu Santo. Lc. 24:49.	

Tercera Parte:

Obra del Espíritu

Capítulo I

Liberación: obra del Espíritu

Miguel Angel Casco

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar libertad a los presos y dar vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a anunciar el año favorable del Señor (Lucas 4: 18-19).

1. Vivencia y testimonio

Permítanme compartir con ustedes un breve testimonio de una vivencia personal.

Me considero un pentecostal de tradición y de convicción, porque crecí en un hogar de tradición pentecostal (Iglesia Asambleas de Dios) y porque tengo la plena seguridad de que el pentecostalismo, bíblicamente vivido y entendido, constituye una fuerza capaz de transformar al mundo y purificar la Iglesia.

Crecí en un hogar muy pobre, junto a mi padre y tres hermanos, donde como en millones de hogares latinoamericanos, era normal acostarse sin comer y levantarse sin tener nuevamente nada que comer. Recuerdo que una tarde de invierno, mi padre mandó a uno de mis hermanos a fiar (pedir prestado) cinco tortillas. Mi hermano regresó sólo con una tortilla; mi padre la partió en cuatro pedacitos y nos dio uno a cada uno. De mi pedacito partí otro, y se lo di a mi padre, quien se puso a llorar. Después le pregunté: "Papá, ¿por qué somos tan pobres?". Hijo —me contestó él—, esta es la voluntad de Dios".

Después de un tiempo me di cuenta que mi padre era sincero, pero que estaba sinceramente equivocado. Esa no era, no es, ni será nunca la voluntad de Dios. Esta experiencia fue para mí como una chispa que

me iluminó el camino; me di cuenta que todo mi país estaba sometido a la miseria, a la injusticia y a toda clase de mal, y que era necesario un proceso de liberación.

2. Nuestro contexto

Nuestros pueblos latinoamericanos se encuentran sumidos en la miseria, opresión e injusticia; la crueldad de los poderosos cada día es más agobiante, la dramática situación de los niños cada vez es más escalofriante, la violación a los más elementales derechos humanos se hace a plena luz del día. Millones de hermanos nuestros son huérfanos en su propia tierra, luchan por la tierra para sobrevivir. Son hermanos nuestros los que están sin techo, sin pan, sin tierra, víctimas de la muerte planificada, que sin disparar un tiro destruye y extermina la vida. A la situación de injusticia interna se debe sumar la pecaminosa relación económica internacional, donde nuestros países se han convertido en rehenes de la llamada "deuda externa". Estamos inmersos en la realidad de un continente que ha sufrido y sufre la opresión de los poderosos, y que clama por libertad, paz y justicia.

Es en este contexto de muerte y opresión que nos toca hablar de liberación. El lugar y el espacio donde las iglesias y el movimiento pentecostal deben situarse.

3. ¿Qué entendemos por liberación?

La respuesta es de las más difíciles, porque no se trata de definir una realidad "objetiva", verificable, sino de comunicar una experiencia profunda, la cual además, no es de carácter puramente intelectual, sino que compromete de un modo global a *toda* la persona.

No se trata de un atributo de la naturaleza humana presente como tal en todos, sino de un ideal, una aspiración, una conquista.

Por tanto, la libertad no pertenece al orden del ser, sino al del deber ser, al vivir con autenticidad. Porque la libertad no es un medio sino un fin. Afirmar la libertad como fin significa concebirla como un valor al que no se puede renunciar. La Libertad se convierte, por lo tanto, en sí misma, en criterio de valor. Lo que no respete la libertad, todo lo que impida al hombre ser libre es un anti-valor, y por el contrario, todo aquello que contribuya a la liberación es un valor. Esta experiencia, precisamente, es la que debe constituir el objeto de nuestra reflexión, la experiencia de ser libre del sufrimiento, de la opresión, etc.

Tratando de acercarnos a un sentido más amplio, pero a la vez específico del significado de libertad o liberación. He consultado con algunos diccionarios bíblicos encontrando las afirmaciones siguientes:

Tres acepciones tiene en la Biblia la palabra libertad.

a. La noción jurídica de la libertad se opone a la de la esclavitud. El Antiguo Testamento ordena y recomienda más de una vez redimir a los esclavos (Ex. 21-2, 26; Dt. 15:12) En el Nuevo Testamento se ve cómo ésta primera noción de libertad está sobreentendida en las palabras de los fariseos: "Nosotros nunca fuimos esclavos de nadie; ¿cómo dices tú que nos harás libres?" (Jn. 8:33).
b. La libertad política de los griegos. Es el poder actuar como se tenga por conveniente, lo cual tiene por base la libertad de la voluntad. El Antiguo Testamento sabe ya que el hombre es libre, o sea, responsable de sus actos (Gén. 4:7)
c. En el Nuevo Testamento la palabra libertad toma un significado totalmente nuevo. La libertad que poseemos en Cristo Jesús (Gálatas 2:4, 4:31), libera al hombre del espíritu de servidumbre y de temor (Rom. 8:15) [1].

Como concepto teológico la libertad es el Kerygma fundamental del mensaje de Cristo (Rom. 8:15). En él se trata de la libertad como fruto de la redención en Jesucristo y como desarrollo del espíritu dado por él. Esta libertad cristiana es liberación de la fuerza determinante del pecado, del legalismo vacío y de la muerte, y, por lo tanto es también liberación de la esclavitud bajo los poderes terrenos en general [2].

La libertad, en el ser voluntario y razonable, se opone tanto a la coacción exterior como a toda necesidad interior. El relato de la creación del hombre y de su caída, supone evidentemente esta libertad. Lo mismo debe decirse de las exhortaciones bíblicas como las que caracterizan particularmente al Deuteronomio: "...yo pongo ante ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; elige, pues, la vida" (Dt. 30:19) [3].

Liberación es, entonces, el proceso de una acción hacia la libertad.

4. Acercamiento histórico

La acción liberadora del Espíritu inicialmente es conocida como el "soplo" que transforma la materia en vida: "sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente" (Gn. 2:7). La estatua inmóvil e inerte de barro, por la acción transformadora del Espíritu, llegó a ser un ser viviente.

Es así que tanto en la creación del hombre como en el ordenamiento del cosmos, tuvo acción directa el Espíritu: "y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y

---

[1] Haag, van den Born y Deausejo. *Diccionario de la Biblia*, (Barcelona: Editorial Herder, 1981), p. 1097.
[2] Rahner y Vorgrimler. *Diccionario teológico*, (Barcelona: Editorial Herder, 1966), p. 387.
[3] Bouyer, Louis. *Diccionario de teología*, (Barcelona: Editorial Herder, 1983), p. 400.

el Espíritu de Dios se movió sobre la faz de las aguas" (Gn 1:2). Hombre y cosmos, lugar y espacio donde se revela la acción liberadora y transformadora del Espíritu, creando así un proceso de liberación en medio de la historia; pasando por el éxodo, el año del jubileo, los profetas, la resurrección, el pentecostés y el tiempo presente, actuando y moviéndose como el viento que sopla donde él quiere, sin estar ligado o encadenado a cuatro paredes o a los esquemas doctrinales de determinada Iglesia o denominación.

5. Liberación humana: liberación de la historia

Una de las razones por las que el Espíritu ungió a Jesús, fue para poner en libertad a los oprimidos, aceptando de esta manera que la humanidad entera estaba sumida en la total esclavitud siendo necesaria la acción de un libertador.

> Gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado, habéis sido libertados del pecado, vinisteis a ser siervos de la justicia (Rom. 6:17-18).
> Estad, pues firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no estéis otra vez al yugo de la esclavitud (Gál. 5:1).

La humanidad entera, sumida en el dolor, en la miseria y la injusticia, entró a través de Cristo en un proceso de liberación, el cual atraviesa toda la historia hasta llegar a la plenitud de los tiempos,

> ...porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de la corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora (Rom. 8:21-22).

Por lo tanto, existe un proyecto global que como la sangre en las venas está inserto en medio de la historia, liberado; salvando y transformando la historia misma. Por consiguiente, ¿qué significa pregonar la libertad a todos los moradores de la tierra? La palabra hebrea *derëk* (liberación) se utilizó sólo siete veces en el Antiguo Testamento, y casi todas ellas en relación con el año del jubileo. La visión de un año del jubileo puede liberar nuestras fuerzas para crear nuevas dimensiones en nuestra percepción de una sociedad justa y más humana. Una comunidad de hombres libres exige concretamente la participación de todos en las decisiones, supone que en la comunidad todos se consideren así mismos sujetos y no objetos.

Porque ni la humanidad, ni la historia, pueden ser libres mientras existan oprimidos, porque la experiencia de la libertad va acompañada de un potencial de universalidad que se proyecta hacia todo el mundo y hacia todos los niveles del hombre y la sociedad. Por tanto, la confrontación liberación-opresión se da no solamente en la lucha entre

la carne y el espíritu, sino entre proyectos definidos que mediante estructuras visibles se proyectan entre sí, no sólo para quitar la paz de la tierra sino que también destruir la vida:

> ...y salió otro caballo, bermejo; y al que lo montaba le fue dado poder de quitar de la tierra la paz, y que se matasen unos a otros; y se le dio una gran espada (Ap. 6:4).

La humanidad, sin paz, no puede ser libre; la paz, el amor y la justicia son bases fundamentales y determinantes para que el hombre y la sociedad puedan entrar en un proceso de liberación. Unicamente así se puede entender el marcado énfasis que los profetas, Jesús y los apóstoles, pusieron en el amor, la paz y la justicia.

En consecuencia, una sociedad víctima de la injusticia, la violencia institucional, huérfana de paz y de amor, no puede tener como fruto la libertad, porque en esencia no hay amor sin libertad; el amor es, por lo tanto, el contenido fundamental de la libertad. La libertad y el amor no son etapas sucesivas de un proceso, momentos sucesivos de una opción; y no lo son, precisamente porque son inseparables. La libertad comienza allí donde comienza la justicia y el amor, y la justicia y el amor comienzan allí donde comienza la libertad. El hombre que aún no ha optado por actuar en justicia y vivir en amor, aún no ha entrado al proceso de liberación.

Frente a esta situación, el Evangelio aparece como el anuncio de la liberación: "si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad mis discípulos; conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (Jn 8:31, 32). Afirmándose de esta manera que la libertad es el centro de la vida. El conocimiento de la verdad referido en el texto de Juan, implica el conocimiento de la realidad, la verdad que nos rodea de manera objetiva y tangible, y no simplemente una verdad abstracta. Es el conocimiento de la verdad que nos rodea la que nos lleva a entender y "conocer la verdad interior de la realidad".

> Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero, y no me recogisteis; estuve desnudo y no me cubristeis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis... (Mt.. 25: 42-43).

La realidad que nos rodea se convierte, entonces, en uno de los gritos del Espíritu, quien nos redargulle y nos reprende cuando somos indiferentes a la realidad donde el Espíritu quiere actuar a través de nuestras manos, nuestros labios, nuestros pies y por medio de todas nuestras acciones, haciéndonos conscientes de que la liberación como obra del Espíritu no se realiza de manera mágica, sino por acciones concretas de los que aman a Dios y andan en la libertad del Espíritu. Porque el amor a Dios y la liberación de los hombres es la clave y la llave de la verdad liberadora y del Reino de Dios.

6. Liberación integral

Hablar de la liberación como obra del Espíritu es hablar de una liberación total e integral donde no hay cabida para una liberación parcial, reducida y mutilada. El Espíritu que liberó al cosmos, el Espíritu que levantó a Jesús de entre los muertos, es el mismo Espíritu que actúa hoy en medio de nuestra historia agitada y convulsionada.

Hablar de una libertad que sólo alcanza una parte del hombre, dejando la otra parte oprimida, no es hablar de una liberación realizada por el Espíritu. Porque el Dios de la Biblia no realiza "parches", sino que hace todas las cosas nuevas. No libera al hombre de las manos dejándolo atado de los pies.

Desde una perspectiva neotestamentaria, la liberación ejercida por Jesús es una liberación del pecado (Rom. 6:18), de la Ley (Rom 7:38) y de la muerte (Rom. 6:22).

Esta triple acción tiene las características siguientes:

a. Ha sido realizada por Cristo Jesús (Jn. 8:36).
b. Consiste en renunciar totalmente a toda justicia propia o personal para recibir la justicia de Dios (Rom. 10:3; Fil. 3:9).
c. Es objeto de un llamamiento dirigido en concreto a cada hombre, interpelado por la realidad (verdad) que lo rodea (Gál. 5: 13).
d. Ordena la vida cristiana conforme a la ley del Espíritu(Rom. 8: 1): "pues el Señor es Espíritu y donde está el Espítiru del Señor allí está la libertad" (2 Cor. 3:17).
e. Conduce, en fin, a la servidumbre voluntaria del amor, pues por esta libertad el hombre se convierte en siervo de Dios (1 Pe. 2:16). Libertad como presente hecho por Dios a los hombres y, a la vez, libertad como el gran quehacer del hombre al servicio de Dios.

> En esta libertad está el hombre libre de la ansiedad del hombre esclavo del mundo, que está bajo el "Espíritu de servidumbre", cuya consecuencia forzosa es la ansiedad (Rom. 8:15). El hombre esclavo del mundo "codicia lo malo" (1 Cor. 10:6) como si en las obras de la carne pudiera encontrar descanso y paz. El hombre esclavo del mundo "pone su confianza en la carne", "confía en sí mismo", como si en sí mismo pudiese tener respaldo alguno. El hombre liberado, que no es esclavo del mundo, sino, en su libertad frente al mundo, no está solícito por las cosas del mundo, sino "por las cosas del Señor" (1 Cor 7:32). No vive según la carne, sino según el espíritu (Rom. 8:4) [4].

La libertad cristiana, entonces, es la que se vive en Cristo, la cual no puede ser otorgada sin que el hombre acepte la responsabilidad

---

[4] Küng, Hans. *Libertad del cristiano,* (Barcelona: Editorial Herder, [s.f.]), p. 44.

histórica que implica andar en la libertad del Espíritu. La libertad, como responsabilidad histórica, debe conquistarse dentro de un proceso de liberación que reclama esfuerzo y compromiso por parte del hombre, conscientes de que nadie se libera por si solo: nos liberamos juntos por la participación en un mismo proyecto liberador. La libertad es, pues, resultado de una fuerza que nos libera de nuestra esclavitud, y a la vez fruto de una lucha y de una conquista de la propia libertad. La liberación, como la misma palabra lo sugiere, es una acción-liberación que persigue la conquista de la humanidad entera, del hombre en su totalidad, orientando a la gestación de una vida humana más fraterna y participativa, más abierta a Dios. Porque el hombre libre es aquél que no acepta jamás el verse reducido a una parte de sí mismo, sino que vive constantemente en presencia de la globalidad de su propio ser.

En consecuencia, el proceso de liberación interior requiere y exige liberación de todo aquello que está en su exterior, con una visión integral. Liberación de las estructuras dominantes de opresión; liberación social, económica y política; liberación del legalismo, del tradicionalismo, de los prejuicios, de las falsas representaciones de Dios. En otras palabras, ser libres para una vida nueva, vida nueva que exige una praxis nueva, en una comunidad nueva.

Porque la verdadera liberación es más que el perdón de los pecados; es al mismo tiempo santificación y renovación del hombre interior, porque el proceso liberador no se dirige solamente contra situaciones injustas, sino que crea nuevas cosas renovadas según el Espíritu de la gracia liberadora, para que el hombre asuma conscientemente su real historia sin ambigüedades. Esta a su vez demanda una toma de conciencia, a través de la cual se erradica el espiritualismo falso y vacío que aliena al hombre de su responsabilidad histórica; éste erradica el individualismo y se atreve a vivir en la colectividad, destruye el fatalismo apocalíptico y se afianza en la esperanza del resucitado. Es por esta toma de conciencia que podemos ser liberados del gran pecado de la indiferencia, que hace que muchos cristianos, algunos "llenos del Espíritu", se crucen de brazos frente a los desafíos que la historia nos presenta.

Vivir en el Espíritu implica vivir para la vida, para la libertad, para la justicia y para el amor; sin evadir nuestras responsabilidades. Porque cuando se dan "respuestas" fáciles y desviadas de la realidad caemos en la falsedad, y la balanza de la historia revela nuestra falta de valor. Dicho en otras palabras: las necesidades materiales requieren de respuestas materiales, y las necesidades espirituales requieren de respuestas espirituales. No podemos dar respuestas espirituales a las necesidades materiales, de igual manera que no podemos dar respuestas materiales a necesidades espirituales. Es por esto que la liberación, como obra del Espíritu, abarca la totalidad del ser y no apenas una parte.

7. La Iglesia frente a la liberación

La Iglesia, como fermento de esperanza, necesariamente debe ser un fermento de liberación para el mundo, tomando en cuenta que estamos insertos en un mundo que se debate entre la vida y la muerte; pueblos enteros que no están muriendo de hambre, sino que los están matando de hambre, donde cada vez más la opresión y la injusticia se ensañan en contra de los pobres y los más humildes, quienes en su agonía no se rinden, sino que luchan. En su agonía y en su lucha miran hacia el altar, y ¿qué encuentran? Encuentran una mano solidaria, una mano verdaderamente evangélica; encuentran fuerza para avanzar; encuentran luz, en medio de tanta oscuridad.

Nuestra triste realidad, sin embargo, nos demuestra que, muchas veces, los cristianos comprometidos en la lucha de liberación social se sienten desgarradoramente divididos entre su fidelidad a la Iglesia y su fidelidad con el proyecto de liberación, porque a veces en el camino que conduce a la liberación de los oprimidos, la Iglesia parece ser más un obstáculo que una fuerza que impulsa hacia la liberación. Ello por cuanto frente a la miseria, solamente elevamos los ojos al cielo y decimos que todo eso es la voluntad de Dios.

Recientemente, en Nicaragua y otros países centroamericanos, uno de los anuncios televisivos de una campaña evangelística presentaba en escena un problema salarial. Un obrero visitando a un pastor, exponiéndole su problema: que ya el salario no le ajustaba para comer, que sus niños estaban con hambre, que su esposa estaba enferma y que él iba a exigir que el patrón le pagara un precio justo. La respuesta del pastor fue: no te preocupes por tu salario, no te preocupes por el patrón, "busca a Jesús que él es la luz"; todo esto acompañado con efectos especiales para impactar al televidente.

¿Es esta liberación? ¿Quién se beneficia de este tipo de discurso? Seguramente que el único beneficiado es el patrón —todo lo contrario de lo expresado en Santiago 5. Pero ese es el reflejo de las relaciones existentes entre el altar y el trono, entre el altar y el capital.

En consecuencia, la Iglesia no podrá asumir eficazmente una función liberadora sin separarse de los poderosos y sin colocarse de un modo decidido de parte de los débiles, los pobres, los oprimidos, tomando en cuenta que nuestras iglesias, y particularmente la pentecostal, están formadas, en su gran mayoría, por ciudadanos pobres y en muchos casos miserables, hermanos sin casa, con un poco de esperanza. A los descalzos, a los harapientos, a los huérfanos en su propia tierra, a los hambrientos, no los podemos consolar con una droga idealista: eso es pecaminoso. Recordemos que el mensaje liberador de Jesús ofrece "vida abundante", y esta no es una promesa falsa.

La Iglesia, por lo tanto, tiene la responsabilidad histórica de trabajar por la liberación integral del hombre, realizando acciones con la fuerza del Espíritu: con el Espíritu del Génesis, que no convive con el caos;

con el Espíritu de la resurrección, que no convive con la muerte; con el Espíritu del Nazareno, que no convive con la opresión de los espíritus inmundos; con el Espíritu de Elías, que desafía a los dioses falsos; con el Espíritu del pentecostés, que tiene todas las cosas en común, y a nadie le hace falta nada.

Los que están llenos de este Espíritu, son los que andan por el camino de la liberación. Para transitar por este camino de la liberación se requiere, caminar hacia Damasco: camino del arrepentimiento y la conversión; caminar de Jerusalén a Jericó: camino de la solidaridad activa; caminar hacia Emaus: camino del resucitado.

> Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros, porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rom. 8:11,21).

8. Preguntas para reflexionar

Para la Iglesia, ¿en qué consiste su verdadera liberación con respecto al mundo y cómo ha de realizar ella, para sí misma, esta libertad?

¿Es la Iglesia en este momento una ayuda o un obstáculo en la liberación integral?

¿Cómo podemos ser un espacio de liberación eficaz?

Que el Espíritu que todo lo sabe, nos guíe hacia la verdad y a la justicia. Amén.

Capítulo II

La Iglesia: fuerza del Espíritu; su unidad y diversidad

Miguel Guerrero Méndez

1. Nacimiento de la Iglesia

La palabra Iglesia aparece por primera vez en la Biblia en aquel pasaje que nos relata las expresiones del señor Jesús, dirigidas al apóstol Pedro, en respuesta a la confesión que éste hizo cuando dijo:

> "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios Viviente". Entonces le respondió Jesús: "Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra, será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra, será desatado en los cielos" (Mateo 16: 16-19).

Estos textos contienen verdades fundamentales con relación a la *Iglesia*, las cuales estarán presentes repetidas veces en el desarrollo de este tema.

Cuando el Señor dice *edificaré* mi *Iglesia*, habla con sentido de futuro. Quiere decir, entonces, que la *Iglesia*, hasta este momento, no se había formado aún. Podríamos entender sí que estaba en proceso de formación.

Si la *Iglesia*, en el pensamiento del Señor en ese momento, estaba concebida como un proyecto o futuro, es lógico suponer que los apóstoles se preguntarían con inquietud cuándo ese proyecto se haría realidad. A ellos les interesaba vivamente el pronto establecimiento de ese "reino

de los cielos" que Jesús identificaba con la edificación de su *Iglesia*. Leamos al respecto lo que nos dice el libro de Los Hechos de los Apóstoles:

> Y estando los apóstoles juntos, les mandó que no se fueran de Jerusalén, sino que esperasen la promesa del Padre, la cual, les dijo, oísteis de mí. Porque Juan ciertamente bautizó con agua, mas vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días. Entonces los que se habían reunido le preguntaron, diciendo: "Señor, ¿restituirás el reino a Israel en este tiempo?". Y les dijo: "No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad; pero recibiréis *poder*, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra" (Hechos de los Apóstoles 1: 4-8).

La Iglesia nace, pues, ese día de Pentecostés de aquel año, el 30 de nuestra era, con el derramamiento del Espíritu Santo sobre aquellos ciento veinte que esperaban en el aposento alto, perseverando unánimes en oración y ruegos.

Algunos argumentan que la Iglesia ya había nacido antes, puesto que Jesús había llamado tres años y medio antes a sus doce apóstoles, que son el fundamento de la Iglesia, y ya había proclamado su Evangelio, que es el que le da contenido a la Iglesia, y había logrado reunir en torno suyo a una gran cantidad de discípulos y seguidores que le habían reconocido como el verdadero Mesías prometido por los profetas. ¿Por qué no podemos reconocer que esta multitud de seguidores y discípulos ya constituían la verdadera Iglesia?

Respondemos que no, porque la verdadera Iglesia sólo existe realmente como comunidad de personas que han recibido y han sido bautizadas por el Espíritu Santo. Esta es la Iglesia que nos muestra el libro de los Hechos de los Apóstoles. Lo anterior es un precedente de la Iglesia, como lo fue la Congregación del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, que es el término correlativo al de Iglesia en el Nuevo Testamento.

Así como Cristo había cumplido exactamente el calendario de Dios muriendo en la cruz el mismo día y a la misma hora en que el sacerdote, durante quince siglos, había estado sacrificando el cordero pascual que recordaba al pueblo de Israel la sangre de la víctima por la cual habían sido liberados de la esclavitud de Egipto, así ahora, por la virtud de la sangre de Cristo, su Iglesia, su nuevo pueblo, sería librado de la esclavitud del pecado.

Y así como, después de transcurrir justos cincuenta días desde el sacrificio del cordero pascual en Egipto, Jehová Dios se manifiesta al pueblo en forma grandiosa desde la cumbre del Monte Sinaí y proclama solemnemente sus mandamientos, los cuales entrega después a Moisés escritos en dos tablas de piedra, asimismo, mil quinientos años después, el mismo día de Pentecostés, y cincuenta días después del sacrificio de

Cristo, este mismo Dios está escribiendo, por el poder del Espíritu Santo, ahora no en tablas de piedra sino en el corazón de cada uno de aquellos ciento veinte, los mismos mandamientos que habían sido proclamados solemnemente desde la cumbre del Sinaí, hacía ya mil quinientos años.

Esta ha de ser, en consecuencia, la señal verdadera de quien esté bautizado por el Espíritu Santo. Debe tener escritos en su corazón los mandamientos de Dios, lo cual significa que debe andar en la verdad de Dios, en la justicia de Dios y en la santidad de Dios, así como Cristo tuvo en su corazón los mandamientos de su Padre Celestial y anduvo en perfecta obediencia a El en toda verdad, santidad y justicia.

Engolfarse en discusiones intranscendentes, como está sucediendo hoy en día con mucha frecuencia entre los que presumen haber recibido el bautismo del Espíritu Santo, sobre si los bautizados deben hablar o haber hablado en otras lenguas, si deben danzar o haber danzado, si deben orar en el culto en voz más alta o más baja, si deben alabar a Dios con instrumentos musicales o sin instrumentos musicales, no tiene ninguna importancia. Lo importante es que andemos cumpliendo la voluntad de Dios en toda nuestra forma de vivir; que andemos en amor y en unidad con todos nuestros hermanos, y que andemos en paz con todo nuestro prójimo.

El bautismo del Espíritu Santo de los discípulos de Cristo, iba a ser una *investidura de poder desde lo alto* (Lucas 24:49). Este poder es, pues, la señal distintiva, o característica esencial del Espíritu Santo en la vida del hombre bautizado por dicho poder de Dios.

Sin este poder, los discípulos no estarían capacitados para emprender la tarea que el Señor les encomendaba, y que consistía en la formación del reino de Dios sobre esta tierra. Tendrían que ir por todo el mundo y hacer discípulos en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén (Mateo 28: 18-20; Marcos 16: 15-16; Lucas 24:47-49; Juan 20: 19-23).

La realización de esta obra de salvación implicaba para los discípulos enfrentar una guerra implacable, sin tregua ni cuartel, contra el diablo y todas sus huestes infernales; contra su reino que ha tenido en esta tierra. Esta lucha tremenda sólo podrían llevarla a cabo y ser vencedores en ella, mediante el poder del Espíritu Santo en sus vidas.

Vamos a analizar brevemente la acción de este poder en cuatro esferas:

1. El poder del Espíritu Santo para enfrentar y vencer a las autoridades religiosas judías y a las autoridades del imperio romano.
2. El poder del Espíritu Santo para ser luz del mundo y sal de la tierra (Mateo 5: 13-16).
3. El poder del Espíritu Santo para obrar maravillas y milagros.
4. El poder del Espíritu Santo para deshacer el pecado en la naturaleza del hombre y restaurar en él la imagen y semejanza de Dios.

2. El poder del Espíritu Santo para enfrentar y vencer a las autoridades religiosas judías y a las autoridades del imperio romano

Los discípulos de Cristo, después de recibir el bautismo del Espíritu Santo, tuvieron que enfrentar primero esta lucha contra el diablo que actuaba a través de las autoridades religiosas judías, las mismas que se habían opuesto tenazmente a Jesús y le habían llevado hasta la muerte.

Debían recibir un poder sobrenatural, manifestado en un valor extraordinario que les permitiera arrojar de sí todo temor ante las amenazas de estas autoridades religiosas. No temerían ni aun a la misma muerte física. Jesús les había dicho, previendo estas circunstancias:

> Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno (Mateo 10; 28).

Estas autoridades religiosas usaron su poder, instrumentalizadas por el diablo, para encarcelar a los apóstoles, para amenazarlos, azotarlos y aun matarlos, como hicieron con Esteban.

Pero los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, y con un poder espiritual incontrarrestable, respondían a estas autoridades religiosas:

> Gobernantes del pueblo, y ancianos de Israel: puesto que hoy se nos interroga acerca del beneficio hecho a un hombre enfermo, de qué manera éste haya sido sanado, sea notorio a todos vosotros, y a todo el pueblo de Israel, que en el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis, y a quien Dios resucitó de los muertos, por El este hombre está en vuestra presencia sano. Este Jesús es la piedra reprobada por vosotros los edificadores, la cual ha venido a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos (Mateo 4:8-12).

> Y llamándolos, les intimaron que en ninguna manera hablasen ni enseñasen en el nombre de Jesús. Mas Pedro y Juan respondieron diciéndoles: "Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios; porque no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído" (Mateo 4:18-20).

Así, pues, los apóstoles, mediante el poder del Espíritu Santo, enfrentaban y se sobreponían al poder diabólico que detentaban estas autoridades religiosas.

De todos los apóstoles, el que se nos muestra como el más sobresaliente en esta lucha contra las potestades satánicas que operaban en las tinieblas de este mundo, es el gran apóstol Pablo. A este respecto dice este apóstol:

> Por lo demás, hermanos míos, fortaleceos en el Señor, y en el poder de su fuerza. Vestíos de toda la armadura de Dios, para que podáis estar firmes contra las asechanzas del diablo. Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes (Efesios 6; 10-12).

El apóstol Pablo, al escribir esta Epístola a los Efesios, entre los años 62 ó 64 aproximadamente, estaba preso en Roma. De modo que él, personalmente, era víctima de la oposición implacable al Evangelio y de la represión brutal por parte de los gobernadores de las tinieblas de este siglo, los cuales ejercían su autoridad desde los cargos de dirección en la sinagoga, como también desde los cargos del gobierno civil en el imperio.

Una prueba de esta identidad de carácter diabólico entre las autoridades civiles y religiosas para combatir a los cristianos, la encontramos en el siguiente relato:

> En aquel mismo tiempo el rey Herodes echó mano a algunos de la Iglesia para matarles. Y mató a espada a Jacobo, hermano de Juan. Y viendo que esto había agradado a los judíos, procedió a prender también a Pedro. Eran entonces los días de los panes sin levadura (Hechos 12: 1-3).

Cabe hacer notar que este Herodes era nieto de aquel otro Herodes, llamado El Grande, instrumento satánico también y gobernador de las tinieblas de este siglo, que intentó dar muerte a Cristo, recién nacido, y que con crueldad diabólica

> ...mandó matar a todos los niños menores de dos años que había en Belén y en todos sus alrededores, conforme al tiempo que había inquirido de los magos (Mateo 2: 1-16).

Concluimos, pues, que los apóstoles y la Iglesia en general recibieron el poder del Espíritu Santo, mediante el cual enfrentaron y vencieron el poder diabólico que operaba a través de las autoridades religiosas y civiles de su tiempo, y que se manifestaba en una oposición tenaz al nombre de Cristo y de su santo Evangelio.

3. La Iglesia recibió poder del Espíritu Santo para ser luz del mundo y sal de la tierra (Mateo 5: 13 -16)

Los apóstoles y la Iglesia recibieron el poder del Espíritu Santo para llevar la luz del conocimiento de Dios en Cristo Jesús a una sociedad sumida en las más densas tinieblas del paganismo; a una sociedad sumida en la más profunda ignorancia acerca del conocimiento

de Dios y de su Evangelio; a una sociedad que adoraba como divinidades a los que por su naturaleza no son dioses (Gál. 4:8). Este fue el poder del Espíritu Santo que le permitió a los apóstoles y a la Iglesia ser luz de Dios en medio de un mundo entenebrecido y ser capaces de vencer esas tinieblas.

Por otra parte, esta misma sociedad pagana, sumida en las tinieblas de la ignorancia, se desintegraba en medio de una terrible pudrición moral, tal como lo describe el apóstol Pablo:

> Estando atestados de toda injusticia, fornicación, perversidad, avaricia, maldad; llenos de envidia, homicidios, contiendas, engaños y malignidades; murmuradores, detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altivos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia; quienes habiendo entendido el juicio de Dios, que los que practican tales cosas son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que también se complacen con los que las practican. Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza, y de igual modo también los hombres, dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío (Romanos 1: 24-32).

Este era el estado de corrupción de la sociedad, sumida en las tinieblas del paganismo, que tuvo que enfrentar especialmente el gran apóstol Pablo, al llevar la predicación del Evangelio a todas aquellas regiones sobre las cuales dominaba el imperio romano.

¿Qué poder habría sido capaz de restaurar esta sociedad tan corrompida y tenebrosa? No habría podido hacerlo ninguna fuerza humana. Sólo pudo hacerlo la Iglesia del primer siglo, por medio del poder del Espíritu Santo.

La Iglesia fue en verdad la sal de esta tierra corrompida y la luz de este mundo tenebroso, gracias a la virtud del Espíritu Santo que obraba en los cristianos de aquel primer siglo de la Iglesia.

4. La Iglesia recibió poder del Espíritu Santo para obrar maravillas y milagros

Jesús dijo a sus discípulos:

> De cierto, de cierto os digo: el que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores hará, porque yo voy al Padre. Y todo lo que pidieras al Padre en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. Si algo pidieres en mi nombre, yo lo haré (Juan 14: 12-14).

Esta promesa sobre el poder que el Señor concedería a sus discípulos para obrar milagros iguales, y aún mayores, que los que obraba Jesús, estaba en relación directa con la promesa del bautismo en el Espíritu Santo, y con la observancia de sus mandamientos, pues así lo dice a continuación:

> Si me amáis, guardad mis mandamientos. Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de Verdad, al cual el mundo no puede recibir, porque no le ve, ni le reconoce; pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros, y estará en vosotros. No os dejaré huérfanos, vendré a vosotros (Juan 14: 15-18).

Este poder del Espíritu Santo en la vida de los apóstoles para obrar maravillas y milagros, lo vemos cumplido magníficamente a través de todo el libro de los Hechos de los Apóstoles y sería largo, por ahora, referirse en detalle a ello. Bástenos dar una o dos citas:

> Y por la mano de los apóstoles se hacían muchas señales y prodigios en el pueblo; y estaban todos unánimes en el pórtico de Salomón. De los demás, ninguno se atrevía a juntarse con ellos; mas el pueblo los alababa grandemente. Y los que creían en el Señor aumentaban más, gran número así de hombres como de mujeres; tanto que sacaban los enfermos a las calles, y los ponían en camas y lechos, para que al pasar Pedro, a lo menos su sombra cayese sobre ellos. Y aun de las ciudades vecinas muchos venían a Jerusalén, trayendo enfermos y atormentados de espíritus inmundos; y todos eran sanados (Hechos 5:12-16).

Igual virtud y poder para obrar milagros entre los gentiles hallamos en el ministerio del apóstol Pablo. Veamos un caso:

> Y cierto hombre de Listra estaba sentado, imposibilitado de los pies, cojo de nacimiento, que jamás había andado. Este oyó hablar a Pablo, el cual, fijando en él sus ojos, y viendo que tenía fe para ser sanado, dijo a gran voz: "Levántate derecho sobre tus pies". Y él saltó, y anduvo. Entonces la gente, visto lo que Pablo había hecho, alzó la voz, diciendo en lengua licaónica: "Dioses bajo la semejanza de hombres han descendido a nosotros" (Hechos 14: 8-11).

Otra cita: el apóstol Pablo les dijo a los gálatas:

> ¿Tan necios sois? ¿Habiendo comenzado por el Espíritu, ahora vais a acabar por la carne? ¿Tantas cosas habéis padecido en vano? Si es que realmente fue en vano. Aquel, pues, que os suministraba el Espíritu, *y hace maravillas entre vosotros*, ¿lo hace por las obras de la ley, o por el oír con fe? (Gálatas 3: 3-5).

Lo que aquí queremos destacar, para los efectos de esta reflexión, es que en aquellas iglesias de Galacia, como en todas las que fundó el

apóstol Pablo en el mundo gentil, el Señor, por medio de su Santo Espíritu, hacía maravillas, vale decir, obras portentosas, grandes milagros.

Y entendemos que estos milagros no solamente eran hechos por los apóstoles, sino también por todos los creyentes que consagraban sus vidas al Señor y dejaban que El los usara concediéndoles dones milagrosos. Así inferimos de la lectura de los siguientes versículos:

> Y estas señales seguirán a los que creen: en mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas; tomarán en las manos serpientes, y si bebieran cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán sus manos, y sanarán (Marcos 16: 17, 18).

Todas estas maravillas las vemos realizadas durante el período que abarca el libro de los Hechos.

5. El poder del Espíritu Santo para deshacer el pecado en la naturaleza del hombre y para restaurar en él la imagen y semejanza de Dios

Sabemos que el hombre perdió su estado de gracia y de dignidad con que fue creado a la semejanza de Dios, por causa de la desobediencia de Adán. Al respecto, el apóstol Pablo dice:

> Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron (Romanos 5:12).

Este estado de pecado sumió al hombre en la degradación de su naturaleza y en la incapacidad de obrar la justicia de Dios, aun en el caso del propio pueblo de Israel, a quien Dios privilegió haciéndolo pueblo suyo, y al entregarle sus santas leyes, darle un orden de sacerdotes y de culto, y al enviarle sus profetas para reavivar permanentemente el mensaje de Dios en medio de ellos.

Pero, a pesar de todo lo que Dios obró a favor de su pueblo mediante el antiguo pacto, el pecado prevaleció en el corazón de ellos. El apóstol Pablo exclama sobre esta tragedia con verdadera desesperación: "¡Miserable de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" Y por cierto que se da la respuesta, diciendo a continuación: "Gracias doy a Dios, por Jesucristo, Señor nuestro" (Romanos 7: 24, 25).

Sabemos, pues, que la sangre de Cristo, es decir, su sacrificio en la cruz del calvario, es el poder que nos limpia de este pecado original, como lo llaman los teólogos. En efecto, el apóstol Juan dice:

> Si andamos en luz, como El está en luz, tenemos comunión unos con otros, y la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado (1 Juan 1: 7).

Sin embargo, esta regeneración del pecado se hace real en el hombre creyente sólo por la obra del Espíritu Santo.

Por el poder del Espíritu Santo, el hombre pecador, u hombre natural, u hombre carnal, nace de nuevo; se transforma en un nuevo hombre; así, el hombre pecador pasa a llamarse, después de la experiencia del nuevo nacimiento en el Espíritu Santo, el hombre viejo o viejo hombre, el cual quedó sepultado, simbólicamente, en las aguas del bautismo. Esta es la experiencia del bautismo del Espíritu Santo. Esta es la promesa del Padre, la cual, les dijo Jesús, oísteis de mí.

> Porque Juan ciertamente bautizó con agua, mas vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días (Hechos 1:4,5).

Ya lo hemos dicho: este día nace la Iglesia, porque no hay verdadera Iglesia si en ella no habita y obra, dirigiéndola, el Espíritu Santo. Esta Iglesia de los primeros tiempos después de aquel Pentecostés, muestra lo que es y lo que debe ser en todos los tiempos la verdadera Iglesia de Dios, en la que cada miembro obra dirigido por el Espíritu Santo en santidad, en justicia y en amor; estrechamente unidos en amor, de modo que

> ...la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenía todas las cosas en común (Hechos 4:32).

El Espíritu Santo, en esta Iglesia de los primeros años, pudo deshacer la principal obra del pecado en el corazón del hombre, que es el egoísmo y la exaltación del yo en cada cual.

Esta exaltación corrompida del yo y del egoísmo, obra del diablo en el corazón humano, es la que ha llevado al hombre caído en el pecado, a través de toda la historia de la humanidad, por caminos de injusticia, de ambición, de soberbia, de orgullo, de guerras fratricidas. Y es este mismo espíritu diabólico, contrario al Espíritu de Dios, que es amor y unidad, el que ha llevado a la Iglesia como institución visible, a través de todos los tiempos, a toda suerte de malos entendidos, a disputas teológicas insustanciales, a querellas y a divisiones.

No podemos concebir una Iglesia en la que more el Espíritu Santo y la dirija, despedazada en mil denominaciones. Esto es completamente contrario al Espíritu de Dios, porque éste une en el amor y cohesiona el cuerpo de Cristo que es su Iglesia.

6. El diablo seduce a la Iglesia con la gloria de este mundo y logra despojarla del poder del Espíritu Santo

Recién transcurrido el primer siglo, nos encontramos con una situación difícil de entender. Esta Iglesia llena de poder del Espíritu Santo que nos muestra el libro de los Hechos, desaparece de la tierra.

Así como el hermoso huerto del Edén o Paraíso Terrenal existió algún tiempo y en algún lugar de esta tierra y desapareció después a causa del pecado del hombre, también la Iglesia, llena de la virtud y del poder del Espíritu Santo, que nos muestra el libro de los Hechos de los Apóstoles, desaparece igualmente a causa de la infidelidad de sus líderes, y no la volvemos a ver sobre la tierra después del tiempo que comprende dicho libro. He aquí un misterio difícil de dilucidar. No obstante intentaremos hacerlo brevemente, con la ayuda del Señor.

El capítulo doce del libro del Apocalipsis, nos presenta "una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas" (Apocalipsis (12:1). Este hermoso símbolo nos presenta a su vez a la Iglesia de Dios del primer siglo, vestida de Cristo, esto es, revestida del poder del Espíritu Santo y bajo el gobierno espiritual de los doce apóstoles.

Pero enseguida se nos presenta también la visión de un dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas (Apocalipsis 12:3). Este dragón es el diablo que obraba a través del imperio romano.

Este dragón infernal trata de devorar al hijo varón de la mujer, tan pronto como éste naciese. Ya sabemos cómo Herodes el Grande trató de matar a Cristo, recién nacido en Belén, al tiempo de la visita de los magos del oriente (Mateo 2).

El dragón se da enseguida al ataque furioso de la mujer, la Iglesia, la cual se ve compelida a huir al desierto, en donde permanece por un largo período: 1.260 días. Estos son días simbólicos. ¿Corresponderán a 1.260 años, como interpretan muchos eruditos? ¿O será un tiempo aún mayor, por cuanto parece que la Iglesia todavía no logra salir de este desierto? La verdad es que se trata de un largo período de muchos años, y aun de muchos siglos. ¡Misterio!

¿Por qué la Iglesia que fue revestida al principio del poder del Espíritu Santo, para afrontar y vencer con este poder al diablo y a todas sus huestes malignas que gobiernan este mundo de tinieblas, tendría, al poco tiempo de iniciada esta lucha, que huir del diablo, como derrotada e incapaz de hacerle frente y de vencerlo, como debería corresponder? Volvemos a decir: ¡misterio!

¿Cómo pudo el diablo vencer, aunque sea transitoriamente, a la Iglesia, de modo que ésta tuviera que huir al desierto por un período tan largo? La historia nos informa sobre esta lamentable situación.

El diablo sedujo a los líderes de la Iglesia y los tentó con la gloria del poder temporal, como había tratado de tentar igualmente a Cristo, sin lograrlo, durante su ayuno de cuarenta días en el desierto. Esta vez sí que logró su propósito, y fue así como el obispo de la Iglesia Romana, supuestamente jefe de la Iglesia Universal, renuncia al camino de la cruz de Cristo, que significó las horrorosas persecuciones del imperio romano, y acepta en su lugar la gloria imperial de los césares.

De esta forma, la Iglesia de Dios en Roma, celebrada por el apóstol Pablo por su fidelidad, su fe y su obediencia (Romanos 1:8 y 16: 19), pasa a constituirse en Iglesia Imperial, a partir del emperador Constantino I, el Grande, a principios del siglo IV.

La Iglesia dejó, de este modo, de depender del poder del Espíritu Santo, para depender ahora de los poderes de este mundo que le otorgaba graciosamente el imperio, como brazo ejecutor del diablo. La Iglesia dejó así de ser la mujer vestida del sol y se transformó, en un lento proceso, en "Babilonia la Grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra" (Apocalipsis 17:5).

A Martín Lutero le fue revelado por Dios este misterio, y lo denunció en su famosa obra titulada *La cautividad babilónica de la Iglesia,* publicada el 6 de octubre de 1520. En esta obra, Lutero probó, por las Sagradas Escrituras, que la Iglesia de Roma era la Gran Babilonia que nos muestra Juan en el Apocalipsis, y que el Papa de Roma es el Anticristo o Falso Profeta. Con esta convicción, lanzó su poderoso y valiente llamado:

> Salid de Babilonia, pueblo mío, para que no seáis participantes de sus pecados, ni recibáis de sus plagas; porque sus pecados han llagado hasta el cielo, y Dios se ha acordado de sus maldades (Apocalipsis 18:4,5).

Cabe, sin embargo, decir que la Iglesia Romana ha rectificado mucho de sus errores a partir, especialmente, del Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII y realizado entre los años 1962 y 1965. No obstante, lo fundamental de sus doctrinas de error y apostasía, centradas especialmente en su mariología e idolatría, han quedado igual. Estas doctrinas de error son las que Dios, a través del vidente de Patmos, llama "el vino del furor de su fornicación" (Apocalipsis 18:3 y 17:4).

Es justo, sin embargo, destacar algunas cosas positivas de esta Iglesia. A través de la historia ha luchado decididamente contra las corrientes ideológicas que han tratado de imponer el ateísmo en el mundo, y ha proclamado siempre la existencia del Dios creador de los cielos y la tierra. Y, como una situación muy puntual, cabe destacar que en Chile, constituyó la principal fuerza que luchó contra la dictadura del general Augusto Pinochet y en favor de los derechos humanos, especialmente, a través de la Vicaría de la Solidaridad.

7. Las distintas iglesias surgidas de la Reforma religiosa del siglo XVI son la expresión de la libertad religiosa, pero son a la vez la expresión de otra Babilonia por su anarquía y confusión

Todos los evangélicos estamos de acuerdo en considerar la Reforma religiosa del siglo XVI como una manifestación de la voluntad de Dios

en favor de su Iglesia. Todos estamos de acuerdo en considerar a Lutero y a los demás reformadores, como valiosos instrumentos de Dios y como verdaderos profetas de su tiempo.

Gracias a la Reforma, la Biblia fue sacada a plena luz, y desde entonces las iglesias reformadas han tratado de andar a la luz de su palabra.

Es un hecho reconocido que las distintas iglesias surgidas de la Reforma, con diferentes nombres y completamente descoordinadas entre ellas, son la expresión de la libertad religiosa en el mundo moderno, pero son a la vez la expresión de una lamentable anarquía religiosa y confusión espiritual.

Con la división de las iglesias protestantes o evangélicas, el diablo ha logrado mantener otra forma de Babilonia en el campo protestante, con la confusión de lenguas o doctrinas que sostienen esta iglesias.

Esta forma de Babilonia ha llegado en estos días a un estado intolerable, de modo que en países pequeños, como Chile, existen más de mil denominaciones y cada día el Ministerio de Justicia, encargado de conceder las personalidades jurídicas a las corporaciones, recibe nuevas peticiones para la autorización de nuevas "iglesias". ¡Hasta cuándo! ¿Y quién puede parar esta terrible anarquía? Peor aún cuando ella se produce en la Iglesia, llamada a actuar como factor unificador y cohesionador en medio de una sociedad de suyo confundida por andar lejos de Dios.

Lo que sucede es que muchas de estas iglesias no son la Iglesia de Dios, dirigida por el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios nunca divide, sino que une con la fuerza del amor. Es el diablo el que divide, y el que usa para estos efectos a hombres no regenerados por el Espíritu Santo, pero que son miembros de las iglesias y que aspiran, y muchas veces lo logran, ejercer el liderazgo en ellas.

Un ejemplo de esta situación lo hallamos en la Iglesia de Corinto, en los tiempos del apóstol Pablo. Al respecto, leemos:

> De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche, y no vianda; porque aún no erais capaces todavía porque aún sois carnales; pues habiendo entre vosotros celos, contiendas y disensiones, ¿no sois carnales y andáis como hombres? Porque diciendo el uno: Yo ciertamente soy de Pablo; y el otro: Yo soy de Apolos, ¿no sois carnales? ¿Qué, pues, es Pablo, y qué es Apolos? Servidores por medio de los cuales habéis creído; y eso según lo que a cada uno concedió el Señor. Yo planté, Apolos regó, pero el crecimiento lo ha dado Dios. Así que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. Y *el que planta y el que riega son una misma cosa*; aunque cada uno recibirá su recompensa conforme a su labor. Porque nosotros somos colaboradores de Dios, y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios (I Corintios 3:1-9).

Poco antes, el apóstol Pablo ya les había dicho a estos mismos corintios:

> Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que hablés todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer. Porque he sido informado acerca de vosotros, hermanos míos, por los de Cloé, que hay entre vosotros contiendas. Quiero decir, que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo. ¿Acaso está dividido Cristo? Fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O fuisteis bautizados en el nombre de Pablo? (I Corintios 1:10-13).

En estos pasajes se destaca que el hombre, aunque sea el propio apóstol Pablo y los demás apóstoles, o los líderes de la Reforma, o cualquier líder de ayer, o de hoy, o de mañana, en la Iglesia son sólo instrumentos a través de los cuales obra Dios. La Iglesia, el edificio, como dice el apóstol Pablo en forma figurada, es de Dios. Cada miembro bautizado por el Espíritu de Dios, es de Dios. La Iglesia bautizada por el Espíritu Santo, es de Dios. El sello con que es sellado cada cristiano, es el nombre de Dios y de Cristo escrito en sus frentes (Apocalipsis 2:3; 14:1; 22:4).

Hemos dicho que la Iglesia, una y no muchas, nace el día de Pentecostés, con el derramamiento del Espíritu Santo sobre los ciento veinte reunidos en el aposento alto, en Jerusalén. Pero esto no significa que la Iglesia nacida allí se llamara pentecostal, como derivación de Pentecostés. No. La Iglesia allí nacida se llamó Iglesia de Dios, porque fue sellada por el Espíritu de Dios.

Así nos dice el apóstol Pablo: "Porque ya habéis oído acerca de mi conducta en otro tiempo en el judaísmo, que perseguía sobremanera a la *Iglesia de Dios*, y la asolaba" (Gálatas 1:13). Esto sucedía en Jerusalén, durante los primeros años de la Iglesia. O sea, la Iglesia empezó llamándose *Iglesia de Dios*. Sobre esto no cabe ninguna duda. Ahora, permitidme esta franqueza: los mil nombres distintos que llevan las iglesias que pretenden ser cristianas, que no es el nombre de Dios ni el de Cristo, no hace más que denunciar su apostasía, a partir de sus propios nombres.

El nombre *Iglesia de Dios*, que es el único nombre correcto que debe llevar la verdadera Iglesia, se repite en el Nuevo Testamento en diferentes pasajes. Veamos algunas citas: I Corintios 1: 2; 10:32; 11:16; 11:22; II Corintios 1:1; Gálatas 1:13; I Tesalonicenses 1:1; 2:14; II Tesalonicenses 1:1; I Timoteo 3:5; 3:15. De estas citas, en las que corresponden a I y II Tesalonicenses se agrega al nombre de Dios el de Cristo Jesús, lo cual es perfectamente correcto. Pero otro nombre de Iglesia no figura en todo el Nuevo Testamento.

Ojalá todas las iglesias se sintieran compelidas por el Espíritu Santo a llevar el nombre de Dios y de Cristo, y no admitieran ningún otro nombre. De este modo se empezaría a producir un interesante proceso de unificación en la Iglesia, situación que sería de lo más interesante y necesario.

La principal causa de las divisiones de las iglesias evangélicas en mi país, Chile, es el caudillismo de sus líderes. Este fenómeno se ha tornado ya extremo entre las iglesias llamadas pentecostales, las cuales, por sus nombres "pentecostales" pretenden ser iglesias espirituales, pero en realidad son, evidentemente, carnales. Por sus frutos los conoceréis, dijo Jesús, y según el texto de Corintios ya citado, sus frutos los presentan como netamente carnales.

No cabe duda de que en medio de este mundo religioso, formado por las diferentes iglesias y denominaciones, está esparcido el verdadero pueblo de Dios. Las iglesias, en este caso, representan "el mundo" del cual habla la parábola, sembrado de trigo y de cizaña juntamente. El juicio lo ejecutará a su tiempo el Señor, como está escrito, separando a estos dos elementos y dictando su sentencia para cada cual. "Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos para oír, oiga" (Mateo 13:24-30 y 36 al 40).

8. La unidad de la Iglesia en la diversidad de sus miembros

La Iglesia, a la luz de las Sagradas Escrituras y del sano entendimiento es, indiscutiblemente, *una sola*. Leamos al respecto este pasaje:

> Yo, pues, preso en el Señor, os ruego que andéis como es digno de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad y mansedumbre, soportándoos con paciencia los unos a los otros en amor, solícitos a guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz; un cuerpo y un Espíritu, como fuisteis también llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y en todos (Efesios 4: 1-6).

En este trabajo no podemos desarrollar con la amplitud que hubiéramos deseado este interesantísimo tema de la unidad de la Iglesia, a la luz de las Sagradas Escrituras. No obstante, detengámonos brevemente en el concepto de *un cuerpo*. Este *un cuerpo* es la Iglesia. Una y no muchas. Una singularidad y no una pluralidad.

En I Corintios, el apóstol explica con mayor claridad y detalla esta idea de la Iglesia como un cuerpo:

> Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo. Porque por un solo Espíritu fuisteis todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu. Además, el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: Porque no soy mano, no soy cuerpo, ¿por eso no será del cuerpo? Y si dijere la oreja: Porque

no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿por eso no será del cuerpo? Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato? Mas ahora Dios ha colocado los miembros cada uno de ellos en el cuerpo, como El quiso. Porque si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Pero ahora son muchos los miembros, pero el cuerpo es uno solo. Ni el ojo puede decir a la mano: no te necesito, ni tampoco la cabeza a los pies: no tengo necesidad de vosotros. Antes bien los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; y a aquellos del cuerpo que nos parecen menos dignos, a éstos vestimos más dignamente; y los que en nosotros son menos decorosos, se tratan con más decoro. Porque los que en nosotros son más decorosos, no tienen necesidad; pero Dios ordenó el cuerpo, dando más abundante honor al que le faltaba, para que no haya desavenencia en el cuerpo, sino que los miembros todos se preocupen los unos por los, otros. De manera que si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él, y si un miembro recibe honra, todos los miembros con él se gozan. Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, miembros cada uno en particular (I Corintios 12:12-27).

Es tanta la claridad de esta enseñanza, que no se necesitaría ninguna explicación más para entenderla. Basta leer lo que está escrito por la inspiración del Espíritu de Dios en nuestras Biblias. El problema está en que queramos acatar lo que se nos manda.

Se entiende que en esta unidad de la Iglesia como un organismo social o colectivo, existe la diversidad de sus miembros. En efecto, la Iglesia está formada por un conjunto de personas. Y sabemos que cada persona es única y diferente a todas las demás. Esta maravilla de la individualidad de cada cual es un milagro maravilloso de Dios. Pues bien, si Dios nos ha hecho a cada cual un ser único y diferente, esta individualidad tenemos que mantenerla como miembros de la Iglesia, pero integrados a ella como a un cuerpo social o colectivo.

Por otra parte, la Iglesia tiene que tener una forma de organización que le permita funcionar eficientemente a través de todo el mundo habitado, partiendo desde las unidades de base o pequeños grupos vecinales, hasta la Iglesia local, pasando por las diferentes áreas geográficas de comunas, departamentos, provincias, regiones, países, continentes, hasta llegar a la *una y Santa Iglesia de Dios Universal*, como lo declara el Credo de los Apóstoles.

Estas diferentes unidades geográficas es lógico que tengan también diferencias típicas, sin embargo, insistimos, todas estas diferencias tienen que estar integradas en la unidad del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Igualmente, así como el cuerpo tiene diferentes órganos y diferentes sistemas funcionales, así la Iglesia tiene que tener diferentes funciones, organizadas en diferentes ministerios que pueden llamarse también comisiones, o comités, o departamentos, tales como los tienen los estados o los actuales organismos internacionales. Pensemos, por ejemplo, en un Ministerio de Educación, un Ministerio de Justicia, un Ministerio de

Economía y Finanzas, un Ministerio de Relaciones, etc., todos ellos integrados al cuerpo que es la Iglesia.

Esta Iglesia Universal tiene que tener un sistema de gobierno a través de todas sus instancias, que vele por mantener la sana doctrina, el orden y la disciplina de sus miembros. Este gobierno tiene que ser acorde con la voluntad de Dios, obrando siempre en justicia, en la verdad, en la santidad y en el amor.

Las iglesias protestantes han caído en la tentación, sobre todo a nivel de sus líderes, de no estar dispuestas a sujetarse a una sana disciplina. A este respecto vuelvo a citar el caso de Chile, en donde es frecuente que algún líder, al ser sometido a una justa disciplina, eluda tal medida separándose de su Iglesia y formando una nueva "iglesia", de la cual se constituye en "autoridad" suprema e intocable. Esto no quiere decir que todos los casos de divisiones sean motivados por actitudes de indisciplina. Hay muchos casos en que la separación es la manifestación de una justa rebelión por causa del abuso de autoridad y corrupción de la iglesia madre. Tal fue el caso de la Reforma Protestante del siglo XVI.

Al finalizar este modesto trabajo, escuchemos la oración intercesora de Jesús en favor de sus discípulos, cuando ya terminaba su ministerio terrenal:

> Padre Santo, a los que me has dado, guárdalos en tu nombre, para que sean uno, así como nosotros. Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; *para que el mundo crea que tú me enviaste.* Yo en ellos, y tú en mí, *para que sean perfectos en unidad,* para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado (Juan 17).

La unidad de la Iglesia, gracias al poder del amor de Dios, como don y fruto del Espíritu Santo, obrando entre todos los cristianos, será la única fuerza que pueda convertir a Dios a este mundo que, bajo la potestad de Satanás que actúa como príncipe de estas tinieblas, se hunde cada día más en la miseria moral y física y sufre la amenaza de una guerra de exterminio.

Mientras la Iglesia no se una, como lo requiere la voluntad de Dios, permanecerá en la desobediencia y apostasía y, en lugar de proyectar luz sobre este mundo, con sus divisiones proyectará obscuridades y tinieblas de perdición y de muerte.

Por tanto, la mayor necesidad espiritual de cada cristiano hoy, y su deber más imperativo, es trabajar decididamente por la unidad de la Iglesia y orar al Señor fervientemente porque el Espíritu de Dios venga a nosotros y nos ayude a lograr esta noble aspiración.

Así sea, Señor. Amén y amén.

Capítulo III

Reseña histórica del movimiento ecuménico (desarrollo, opciones y desafíos)

Gabriel Vaccaro

Introducción

Cuando nos fue solicitado realizar una reseña histórica sobre el movimiento ecuménico, nos vimos enfrentados a dos problemas: primero, la limitación del espacio, ya que somos conscientes que este no es el ámbito para un reseña profunda que nos llevaría mucho más espacio del disponible, y que nuestra capacidad no nos permite enfrentar. Dejamos esa tarea para los grandes compañeros historiadores que tenemos en el movimiento ecuménico. En segundo lugar, nos vemos enfrentados a la necesidad de realizar una labor crítica y en conexión permanente con la historia secular. Somos convencidos que si queremos entender el desarrollo del movimiento ecuménico, debemos hacerlo en relación con los acontecimientos que se produjeron en la *oikoumene* mundial y, especialmente, latinoamericana y caribeña. Si bien somos convencidos que el desarrollo del movimiento ecuménico es una obra del Espíritu Santo en su deseo de "reunir todas las cosas bajo la soberanía de Jesucristo" (Efesios 1: 7-10), históricamente sabemos que los acontecimientos no se dan en el vacío, sino que son consecuencia de otros precedentes. Por eso es imposible soslayar los acontecimientos socio-políticos de este siglo.

Para comenzar la tarea, hemos procedido a bosquejar el trabajo de la siguiente forma:

1. Esquema institucional.
2. El movimiento ecuménico en América Latina.
3. Reflexiones personales.

Esperamos la comprensión de los lectores por la limitación y selección de los datos históricos reseñados. Repetimos que no es la intención realizar un "manual de historia", sino bosquejar los hechos históricos y reflexionar críticamente sobre ellos.

Nos resulta necesario agradecer a los muchos compañeros que han reflexionado con anterioridad sobre el tema, de cuyos trabajos y experiencias hemos tomado para nuestra tarea. Vaya nuestro especial agradecimiento a Julio de Santa Ana, con quien hemos compartido conversaciones en las múltiples reuniones que nos juntaron. De Julio hemos tomado la división en períodos que estamos utilizando, teniendo presente ante nosotros una ponencia preparada por él para el Encuentro Latinoamericano y Caribeño de Organismos Ecuménicos, llevado a cabo en Quito, Ecuador, en julio de 1988. Vaya nuestro agradecimiento a Julio y a todos los demás hermanos que nos han enriquecido con su amistad y sabiduría en todos estos años de recorrer el camino de la unidad en América Latina y el mundo. Inspirados por el Espíritu Santo, han dedicado su capacidad al Reino de nuestro amado Señor Jesucristo.

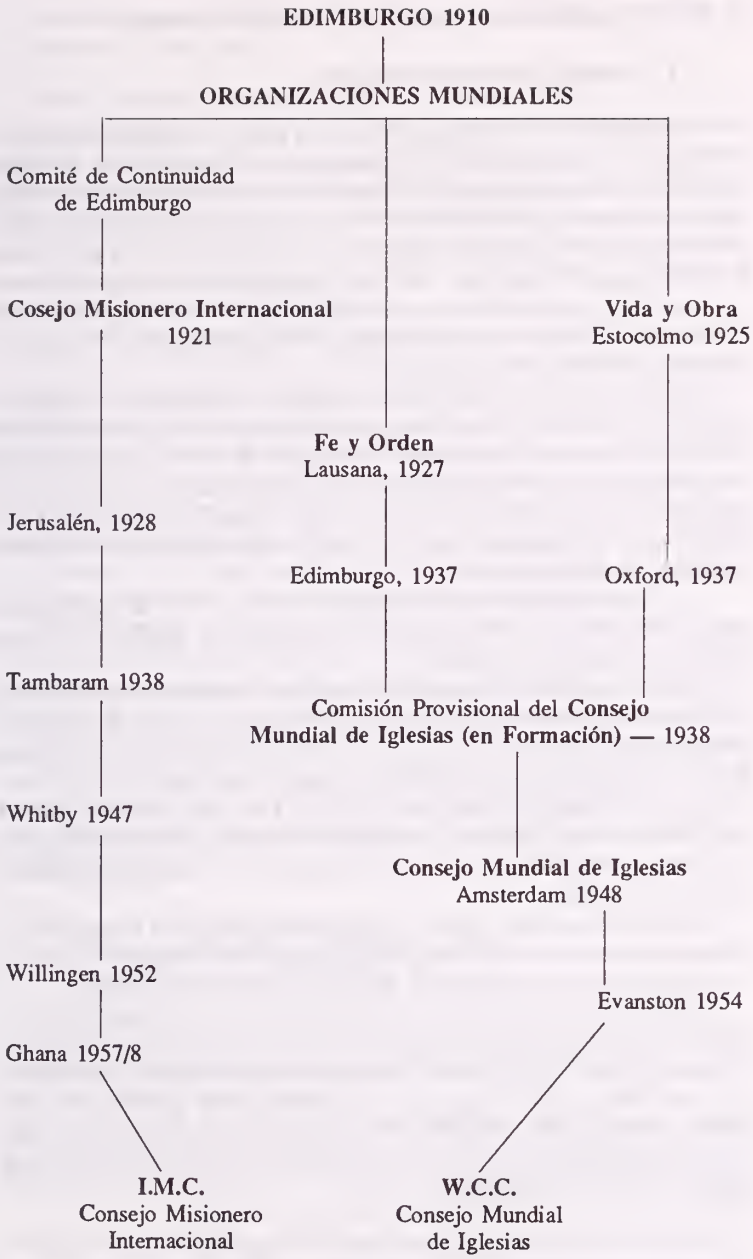
Creemos en la Iglesia, creemos que esta es ecuménica, y que lo ecuménico es otra forma de ser Iglesia cuando esta se desvía de la proclamación del Reino a toda criatura. Conocemos que se levantan obstáculos en el avance del Reino de Dios, pero también conocemos el poder del Espíritu Santo que nunca deja solos a los suyos y siempre levanta voces para dar a conocer su deseo de Vida Plena para todo hombre y mujer.

1. Esquema institucional

El movimiento ecuménico encuentra su afirmación histórica en la Conferencia Misionera Internacional de *Edimburgo*, en *1910*. Allí se decidió crear el *Consejo Misionero Internacional*, que posteriormente se adhirió al *Consejo Mundial de Iglesias* (CMI), en *1961*. Como ya hemos expresado en la introducción, no es nuestra intención "cronicar" exhaustivamente los sucesos a nivel internacional, sino centrar nuestra tarea en el desarrollo del movimiento ecuménico en América Latina, por la riqueza de los hechos y su importancia para nuestros tiempos. Por esa razón es que hemos creído conveniente transcribir el bosquejo presentado por Norman Goodall en su obra *El movimiento ecuménico* [1]. Goodall desarrolla con claridad y sencillez la historia de los acontecimientos internacionales, de tal manera que resulta asequible a los interesados en el tema, como una primera aproximación. Recomendamos a los lectores remitirse a esta obra por el valor que tiene. La edición en castellano cuenta con un valioso apéndice sobre el movimiento ecuménico en América Latina, realizado por Marcelo Pérez Rivas.

---

[1] Goodall, Norman, *El movimiento ecuménico,* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), p. 27.


EDIMBURGO 1910
ORGANIZACIONES MUNDIALES
Comité de Continuidad de Edimburgo
Cosejo Misionero Internacional 1921
Vida y Obra Estocolmo 1925
Fe y Orden Lausana, 1927
Jerusalén, 1928
Edimburgo, 1937
Oxford, 1937
Tambaram 1938
Comisión Provisional del Consejo Mundial de Iglesias (en Formación) — 1938
Whitby 1947
Consejo Mundial de Iglesias Amsterdam 1948
Willingen 1952
Evanston 1954
Ghana 1957/8
I.M.C. Consejo Misionero Internacional
W.C.C. Consejo Mundial de Iglesias
Interacción de los dos Consejos
NUEVA DELHI - 1961

2. El movimiento ecuménico en América Latina

2.1. Período interdenominacional

Partiendo de la Conferencia Misionera Internacional de Edimburgo, en 1910, se suscitaron los acontecimientos que trajeron la causa ecuménica a nuestro continente. Pese a la importancia de Edimburgo, este evento no fue plenamente ecuménico: las iglesias Católica Romana y las ortodoxas no estuvieron presentes, y la representación de iglesias no-occidentales fue mínima —no hubo iglesias africanas ni latinoamericanas—. La postura referente a América Latina era la siguiente: ante la mayoría del catolicismo, es evidente que América Latina no es tierra de misión. Ya fue evangelizada.

Ante esta postura, varias organizaciones misioneras que apoyaban el trabajo en América Latina decidieron promover un encuentro de esas misiones, el cual fue concretado en *Panamá* en *1916*. Se llegó a este Congreso gracias al funcionamiento del *Comité de Cooperación para América Latina* (CCLA), que había sido fundado en 1913. El CCLA tendría gran importancia en el desarrollo posterior del movimiento ecuménico latinoamericano.

En *Panamá 1916* fue predominante la presencia de misioneros, contando con sólo 23 participantes latinoamericanos, y siendo el idioma oficial del congreso, el inglés.

Como trasfondo de los organizadores del Congreso podemos ver el peso del pensamiento capitalista norteamericano, con su doctrina del *destino manifiesto* según la cual los EE.UU. son la nación abanderada de la libertad económica del resto del mundo, aún cuando, para llevar a cabo ese destino, deba suprimir la libertad de otros pueblos. Junto a esa doctrina estaba presente la llamada *religión civil norteamericana,* en la cual se identificaba el "american way of life" con la realización del Reino de Dios.

Como resultado del carácter pro-norteamericano del Congreso, los representantes latinoamericanos expresaron su desagrado ante la "*agresividad imperialista* de los EE.UU.", por aquellos días.

Como resultado del Congreso de Panamá, y en continuidad con la tónica de éste, se llevó a cabo la *Conferencia de Obra Cristiana*, en *Montevideo*, en 1925. En esta Conferencia se recomendó la creación de Consejos Nacionales de Iglesias, los cuales fueron germinando entre los años 1928 y 1941. Marcelo Pérez Rivas señala que *los propósitos* de estas organizaciones inter-eclesiásticas son, según sus propias cartas constituyentes, los siguientes:

> Promover la cooperación; representar a los protestantes frente a las autoridades de gobierno, y en particular a las iglesias y organizaciones adheridas al Consejo; propender a la unidad y la fraternidad espiritual; relacionar a los grupos protestantes a otros cuerpos y coordinar

programas de educación religiosa; estudiar las necesidades y problemas comunes a las iglesias [2].

En *La Habana*, en *1929*, se lleva a cabo el 2º Congreso de Obra Cristiana. El fin de la guerra en Europa, el triunfo de la revolución socialista en Rusia (1917) y su posterior afianzamiento, la revolución mexicana, el crecimiento económico de algunos países latinoamericanos frente a la depresión creciente de la economía capitalista norteamericana, entre otros acontecimientos internacionales, fueron eventos que trajeron un gran cambio a este Congreso y abrieron perspectivas muy buenas al ecumenismo latinoamericano.

La presencia, entre los delegados, de un grupo de líderes jóvenes al servicio de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes (Juan MacKay, Emmanuel Galland y otros), introdujo una conciencia más profunda de la *latinidad* y la necesidad de que los latinos condujeran el Congreso. Se enfatizó la *latinidad* como necesidad del movimiento cristiano para *encarnarse* en la realidad latinoamericana, y como *llave* de todos los métodos y aproximaciones en el esfuerzo por la unidad entre las iglesias. Todo esto comenzó a marcar la necesidad de terminar con un relacionamiento de tipo *pan-protestante,* para dirigirse hacia una forma más plenamente ecuménica e inclusiva.

El Congreso de La Habana terminó con *la etapa inter-denominacional* del ecumenismo latinoamericano, ya que se vio esta forma de relaciones como un agente sub-alterno del agresivo imperialismo norteamericano, que estaba enfrentando la gran depresión y necesitaba con urgencia la subordinación plena de los países latinoamericanos.

Precisamente, la crisis de los años treinta frenó en mucho el avance marcado por La Habana 1929, pero quedaron las marcas para el posterior surgimiento de los movimientos eclesiales y la toma de conciencia latinoamericana.

2.2. Los movimientos eclesiales: la toma de conciencia latinoamericana

Podemos decir que esta etapa va desde 1929 hasta 1961. Durante este período los acontecimientos mundiales fueron muchos, variados y con consecuencias aún vigentes.

Ante la crisis capitalista de los años treinta, en el plano económico y político mundial surgieron fuerzas totalitarias que se encaminaron en una carrera armamentista que desembocó en la Segunda Guerra Mundial.

Una vez finalizada la guerra, prolongada por la "guerra fría", comenzó a tomar vigencia el llamado Tercer Mundo, hasta entonces dominado por el imperialismo europeo y el norteamericano. Esto marcó

---

[2] *Ibid.,* pp. 216-217.

la entrada de la periferia en la oikoumene: los pobres entraban en la escena mundial.

En medio de todos estos conflictos mundiales, el movimiento ecuménico tuvo su gran desarrollo. En *1948* se formó el *CMI*. En 1954, en la Segunda Asamblea, en Evanston, se inició el estudio sobre la responsabilidad de la Iglesia en las áreas de cambio social, y se decidió que el CMI debía ir hacia el Tercer Mundo.

Junto a esto, el *Concilio Vaticano II* (1962-65) marcó un giro importantísimo de la Iglesia Católica Romana hacia el movimiento ecuménico, y el surgimiento de una nueva *eclesiología*.

Mientras esto sucedía en el mundo, en América Latina se producían importantes cambios en lo político y lo social. Comenzó a surgir una burguesía nacional en los países latinoamericanos, a la vez que se inició un proceso de industrialización creciente, que ocupaba a las grandes masas proletarias surgientes en América Latina.

Aparecieron nuevos gobiernos, de corte populista, demagógicamente abiertos a las demandas populares, pero en conexión directa con las burguesías dominantes. Se produjeron pseudorrevoluciones, apoyadas en consensos populares muy débiles. Esto trajo aparejada la recurrencia a métodos represivos para la mantención del control.

Ante estas situaciones, algunas iglesias tomaron la defensa de los *derechos humanos* como compromiso militante (por ejemplo, la *Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata*).

Entre los años *1920* y *1950* se produjo el *crecimiento demográfico* latinoamericano, y apareció una nueva fuerza social: *la juventud*. Esta inició un proceso de reivindicación y toma de conciencia no sólo a nivel secular, sino también a nivel eclesial.

En *1941* se produce la formación de *ULAJE* (Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas), en Perú, llevándose a cabo la Primera Reunión en la clandestinidad, ante la negativa del gobierno autoritario peruano. En *1946* tuvo lugar la Segunda Reunión de ULAJE en *La Habana*, marcando un hito importante para el ecumenismo latinoamericano: su clara definición *anti-imperialista*.

El *MEC* (Movimiento Estudiantil Cristiano) fue la otra organización juvenil que jugó un papel de importancia en el ecumenismo latinoamericano. Siguió la línea de profundizar *la toma de conciencia latinoamericana*, se propuso *la derrota del denominacionalismo* y la *inclusión de la Iglesia Católica* en los trabajos ecuménicos.

En una reunión en Cochabamba, Bolivia, los estudiantes comprendieron que la expresión protestante tradicional en América Latina no era suficiente para expresar al pueblo en su totalidad.

En *1949* se reúne la *II CELA* en Buenos Aires, donde se comenzó a analizar la praxis cristiana en los asuntos prácticos. Al mismo tiempo se inició el contacto del CMI con América Latina, a través del *Departamento de Iglesia y Sociedad*.

La entrada del socialismo en América Latina en *1959,* a través de la *Revolución Cubana*, planteó la contradicción entre socialismo y capitalismo por primera vez. Esta situación planteó también nuevos retos al movimiento ecuménico y a las iglesias, ya que era el inicio de una nueva etapa socio-política donde los pobres y oprimidos, habitantes de lo *oikoumene,* desafiaban a los poderes imperialistas; los jóvenes cada día tomaban más conciencia de su latinoamericanidad, y se estaban movilizando. Con esta movilización se desafiaba al movimiento ecuménico a tomar nuevas posiciones.

2.3. La opción por los sectores populares

Durante los últimos treinta años el movimiento ecuménico alcanzó un alto grado de institucionalización, especialmente en América Latina, donde el *Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)*, surgido en *1978* y afirmado en *1982*, muestra el firme deseo de las iglesias y organismos ecuménicos de alcanzar la unidad. Es la culminación de un proceso iniciado en Panamá 1916, y continuado por las distintas *CELA y UNILAM*.

A nivel secular encontramos que a fines de la Segunda Guerra, los EE.UU. surgieron como un poder hegemónico mundial en el sistema capitalista. Sin embargo, desde los años setenta su fuerza ha ido menguando; creemos que esto se debe a la actitud de mantener un nivel de consumo interior superior a sus ingresos, y al rol de "custodio" de la libertad del orden económico-financiero mundial. Esto último lo ha llevado a mantenerse siempre activo militarmente, lo que ha producido su actual endeudamiento.

Frente a la hegemonía capitalista se presentaron las fuerzas contrarias del Tercer Mundo, que instrumentalizaron ideas socialistas en los años sesenta y setenta.

Estos movimientos contestarios trajeron tras de sí fuertes voces de *solidaridad*, tanto del mundo socialista como capitalista. En forma especial, estuvieron activos los *movimientos juveniles,* que abrazaron *la solidaridad* y el apoyo a las reinvindicaciones tercermundistas. Esto, por supuesto, influyó mucho en el movimiento ecuménico.

Desde los años *ochenta* esta situación cambió. La ofensiva *neo-conservadora* en EE.UU. y el desbordamiento de las *cúpulas socialistas* por los sectores periféricos, produjeron acciones de fuerza sobre los grupos contestatorios. Valgan como ejemplos las intervenciones estadounidenses en *Centroamérica* y las soviéticas del *Medio Oriente.*

Como nueva estrategia imperialista, en los últimos años se han ido cambiando los nombres de "países" por los de *empresas transnacionales.* Esta transnacionalización del capital fue acompañada por el crecimiento del *militarismo* a nivel mundial, como una forma de disolver los proyectos populares.

El enfrentamiento de estas fuerzas/regímenes militaristas y los movimientos populares fue, podríamos decir, la tónica de los años sesenta y setenta. Luego de la *dispersión popular*, los movimientos pudieron volver a reorganizarse con nuevas facetas y estrategias. Es interesante notar el rol jugado por el *sentimiento religioso* en estas reorganizaciones: tanto las *CEBs* (Comunidades Eclesiales de Base) como las nuevas formas eclesiales protestantes presentes en los sectores populares, fueron socialmente activas en la concientización.

El desarrollo del movimiento ecuménico no se puede entender sin estos procesos socio-políticos. Estos fueron acicates a las instituciones ecuménicas y a las iglesias para que llegaran a una verdadera *"encarnación" latinoamericana.*

Las luchas por los derechos humanos, por la obtención de la tierra y por el fin de la opresión socio-económico-política que deshumaniza, han llevado al movimiento ecuménico a la necesidad de reconocer al "otro", al diferente y, muchas veces, ajeno a la Iglesia. Todo este reconocimiento y aprendizaje de la riqueza del *pluralismo* de las luchas populares ha marcado al movimiento ecuménico, el cual ha empezado a reflejar más fielmente el avance del Tercer Mundo que continúa emergiendo.

En *1961*, en la *II CELA*, surgió la necesidad de enfrentar el desafío de dar prioridad al destino de los pueblos latinoamericanos y caribeños, y la urgente *conversión al pueblo* por parte de las iglesias. El *gran desafío* para éstas fue que llegaran a ser parte del movimiento popular latinoamericano.

En *1967*, en *Piriápolis*, Uruguay, se dio otro paso adelante: el movimiento ecuménico afirmó la prioridad de trabajar con los sectores populares por *la liberación* y *la justicia social.*

Si bien esto produjo el distanciamiento de algunas iglesias del movimiento ecuménico, por otra parte se agregaron nuevas, las cuales ayudaron a afianzar la institucionalización ya alcanzada por el movimiento.

Este proceso de institucionalización se alcanzó gracias, según nuestro entender, a tres causas: primero, a la *acción del pueblo.* Como gran protagonista ecuménico, éste ha percibido la necesidad de la unidad para poder concretar sus proyectos históricos. Segundo, el CMI redefinió su política hacia América Latina a fines de 1975, dando prioridad al trabajo y consulta con las iglesias, lo que afianzó su presencia en el continente. Tercero, el movimiento ecuménico *ganó espacio en la mentalidad de las iglesias.*

Pero es necesario reconocer que la prueba de legitimación del movimiento ecuménico se da no en las instituciones sino en *la vida de las bases*, y aquí es donde el movimiento ecuménico ha alcanzado sus mayores logros en América Latina y el Caribe. Muchas veces acompañados o impulsados por las jerarquías eclesiásticas, otras actuando por *motu propio,* el pueblo ha estado encabezando la lucha por las

causas esenciales: los derechos humanos, la obtención de la tierra, la reforma agraria, etc. Podemos decir que en la conciencia popular, *ecumenismo y liberación son sinónimos*. El pueblo unido va llegando a ser realidad, a pesar de la estrategia que el imperio utiliza con el propósito de dividirlo.

3. Reflexiones personales

Llegando al fin de nuestra tarea, sentimos la necesidad de expresar algunos pensamientos personales en referencia al futuro del movimiento ecuménico, un futuro que está plagado de desafíos y será posible y positivo en la medida que nosotros, sus integrantes, los que estamos en sus filas institucionales y eclesiásticas, tomemos renovada conciencia de los tiempos latinoamericanos y de los clamores del pueblo al que deseamos servir por misión y convicción.

Creemos en la necesidad de *apertura a las nuevas formas eclesiales*. El pueblo expresa su fe en formas renovadas, participativas, donde los líderes son más acompañantes que maestros, más guías que tutores. Es necesario empezar la revalorización del gran principio protestante del sacerdocio universal del creyente, y reconocer las formas eclesiales que permiten la práctica concreta de los dones de la comunidad de fe.

Creemos en la necesidad de una *renovada reflexión teológica* desde la práctica ecuménica. Si bien ha surgido una nueva forma de hacer teología desde las bases, en forma comunitaria, es necesario que los resultados que se alcancen sean instrumentados y promovidos hacia el movimiento. De no ser así, corremos el riesgo que el movimiento se convierta en un gigante con los pies de barro, una casa con sus cimientos en la arena.

Creemos en la necesidad de trabajar con un *sentido pastoral, consolador y solidario*. El permanente abofetamiento de la clase popular por parte de los poderosos, la deshumanización creciente, la marginación del pobre, de la mujer, del aborigen, del negro, del diferente, hacen que estos sectores estén necesitando más que discursos institucionales, la práctica concreta (la praxis) del amor liberador. Del amor que se compromete con el dolido y sufriente.

Creemos en la necesidad de tener un *mensaje de características proféticas*. Pero aquí es necesario aclarar que no vemos el profetismo sólo como denuncia y crítica, sino que también se está requiriendo la presentación de nuevas alternativas para la transformación.

Y sobre todo, creemos en el *carácter utópico del movimiento ecuménico*. Es la utopía basada en la esperanza del cumplimiento del propósito divino. Cada día se está haciendo más palpable la realidad de la intervención divina para que se cumpla lo que la pluma del apóstol Pablo expresó:

En él tenemos por medio de su sangre la redención de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: *hacer que todo tenga a Cristo por cabeza*, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra (Efesios 1:7-10).

A lo largo de su camino hasta ahora, el movimiento ecuménico se ha ido definiendo y redefiniendo permanentemente, hasta llegar a ser caracterizado (usando las palabras de Julio de Santa Ana) como *anti-imperialista, inclusivo, latinoamericano, de servicio, solidario con las luchas populares y*, esencialmente, *esperando* en un Dios que nos quiere reunir bajo su gracia.

El Camino no está terminado, y aunque a veces nos cansemos de caminar, no debemos olvidar que en los comienzos nos llamaban *los del Camino,* y estamos llamados a revolucionar el mundo en el cumplimiento de nuestra misión.

Esos que han revolucionado todo el mundo,
se han presentado también aquí...
Además todos ellos van contra los decretos del César,
y afirman que hay otro rey, Jesús (Hechos 17: 6-7).

Capítulo IV

Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico

Gabriel Vaccaro

"Paño nuevo y vino nuevo": a modo de introducción

> Nadie arregla un vestido viejo con un remiendo de tela nueva
> porque el remiendo nuevo encoje y rompe el vestido viejo,
> y el desgarrón se hace mayor. Ni tampoco se hecha vino nuevo
> en cueros viejos, porque el vino nuevo hace que se revienten
> los cueros, y se pierden tanto el vino como los cueros.
> *Por eso hay que echar el vino nuevo en cueros nuevos*
> (Mc. 2:21-22).

La tela nueva y el vino nuevo. Imágenes tan familiares para nosotros, los que hemos pasado años dentro de las estructuras eclesiásticas y, lo más importante, del camino del Señor. En nuestra tradición pentecostal, la mayoría de las veces hemos oído estas palabras en directa relación con el individuo, con el cambio personal e interior. Pero la potencia de estas palabras se re-actualiza cuando hablamos de nuestro movimiento en relación con el ecumenismo y los aportes que modestamente hemos realizado. Creemos que debemos dirigir nuestras observaciones y reflexiones hacia las posibilidades concretas del ecumenismo, reconociendo nuestros errores y fracasos pero siguiendo adelante, pensando en los muchos que todavía están fuera del movimiento.

Lo nuevo que está mencionando Jesús es el Reino de Dios que se ha acercado (Mc. 1:14 ss), centro de su mensaje y ministerio. Ante la confrontación con una posición "antigua", Jesús pronuncia estas palabras que nos remiten al nuevo orden cósmico y estructural. *Un nuevo orden cósmico,* porque la imagen de la tela/vestido viejo era una representación

de su tiempo sobre el universo, el cual era desplegado por Dios cual si fuera un paño. Este universo está ajado, roto por el pecado de la separación del hombre de Dios; él, en su misericordia, había venido a restaurarle. Pero no se podía remendarlo sino que era necesaria una "nueva creación". Un nuevo paño se había desplegado desde el inicio de la era mesiánica con el anuncio del Reino de Dios por Jesús. *El universo mundo/oikoumene fue recreado totalmente por Dios en Jesús.*

Esta primera observación nos hace pensar en nuestra actual posición: estamos en un "mundo/*oikoumene* nuevo" desde el momento de nuestra adhesión a Jesús. El fue el inaugurador de la nueva era y nosotros sus continuadores: estamos viviendo en un orden nuevo, aunque nos cueste creerlo. Nos fue entregado para trabajarlo, mantenerlo y extenderlo a otros.

Un nuevo orden estructural, en segundo lugar, viene directamente relacionado con el nuevo *oikoumene*. Ante un nuevo estado del mundo se impone una recreación de las estructuras básicas de dicho mundo. El mensaje del Reino debía estar contenido dentro de estructuras nuevas de religiosidad, de ahí que las formas clásicas del judaísmo (fariseos, saduceos, el Templo, discípulos de Juan) no pudieran aceptar y contener la radical novedad que traía Jesús. Esta se debía expresar en formas nuevas. Aquí cabe más una pregunta que una afirmación: ¿acaso hemos aceptado el mundo/*oikoumene* nuevo y lo asociamos a estructuras viejas? Estas son preguntas que cada uno deberá responder por sí mismo y desde sus experiencias, pero debemos ser conscientes que lo uno y las otras son incompatibles: o somos todo re-creados o somos todo arcaicos. *A mundo/oikoumene nuevo, corresponden estructuras nuevas.* ¿Es acaso una fórmula matemática?

Ahora bien: ¿a qué vienen estas afirmaciones hoy? El tema que nos interesa es el aporte del pentecostalismo al movimiento ecuménico. Es interesante que cuando hablamos de *ecumenismo* lo hacemos como si fuera una realidad ajena a nosotros mismos, cuando en realidad nos estamos refiriendo al "mundo que nosotros estamos habitando". Todos somos ecuménicos en cuanto habitantes de este mundo/*oikoumene*. Ese, y no otro, es el sentido de la palabra *oikoumene* en el texto bíblico: la *oikoumene* es el mundo habitado, objeto del amor redentor y recreador de Dios (Jn. 3:16). Quizás sin saberlo, todos estamos unidos de hecho en el Amor Paterno hacia la *oikoumene*.

Volviendo al paño y vino nuevos, es hora de situarnos en nuestra posición y ver cómo estamos haciendo gala de la mayordomía que nos fue delegada al entregarnos a un mundo nuevo. Y sobre todo, cómo nuestras estructuras corresponden o no a la novedad de lo recibido. En esta línea es que deseamos reflexionar sencillamente sobre nuestro movimiento y su inserción y aportes al movimiento ecuménico.

Estamos embarcados en una causa que no se queda sólo en el área religiosa, sino que transpone todos los niveles de nuestras vidas y sociedades. Ante esto estamos desafiados a buscar la renovación total

de lo que nos rodea, o perderemos la senda que el mismo Jesús trazó. A un mundo nuevo, estructuras nuevas... empezamos con las iglesias y todavía queda mucho más.

Desde nuestro punto de vista, podemos discernir dos aspectos en los cuales nuestro movimiento aporta a la cristiandad ecuménica: la vivencia del Reino como experiencia comunitaria y presente, y la revaloración del sacerdocio universal del creyente. Debemos dejar sentado que, a nuestro modo de ver, los aportes se han dado en forma más intensa en el área pastoral y comunitaria, que en el de la reflexión teológica "profesional". Creemos que es el área de mayor énfasis en nuestro contexto latinoamericano; aquí las grandes masas se encuentran en una permanente peregrinación dentro de sus propias tierras y países, de ahí la necesidad de espacios "liberadores" donde puedan expresarse y realizarse. Esto se da en forma directa en el trato pastoral y concreto dentro de las comunidades pentecostales. En esencia somos pastores más que teólogos profesionales, y convivimos en el llano con nuestros miembros; desde esa posición es que vamos a desarrollar nuestras tesis.

1. La vivencia del Reino como experiencia comunitaria presente

En nuestra introducción hicimos mención al relato del vino nuevo, y dejamos sentada nuestra posición referente a la novedad del Reino de Dios. Ahora bien, como ejemplo que ayude a clarificar este primer punto podemos citar otras palabras de Jesús:

> Mas si por el dedo de Dios echo fuera los demonios,
> ciertamente el Reino de Dios ha llegado a vosotros
> (Lc. 11:20).

Mateo, en su versión de este texto, reemplaza *dedo* por *Espíritu de Dios*; pareciera que en Lucas, la presencia del Espíritu de Dios en esta *oikoumene* recreada por Jesús, se asocia a la *acción concreta*. La mano ejecuta las acciones pensadas en la cabeza, en este caso en la voluntad salvífica del Padre. A través del Espíritu Jesús inaugura la nueva era en esta *oikoumene*.

Por mucho tiempo se ha llamado a las comunidades pentecostales las "iglesias del Espíritu", casi en oposición a las "iglesias de la letra", en referencia a los grupos históricos. Creemos que hay cierta razón en esa denominación, porque el rol activo del Espíritu Santo se ha visto sumamente valorado entre los pentecostales. Según el Apóstol Pablo, "El Señor es el Espíritu" (2 Cor. 3:17), y la acción de Dios en su Iglesia está delegada en la tercera persona de la Trinidad, como ejecutante de lo ya realizado por Jesús en el Calvario.

Pero la cuestión va mucho más allá que una simple diferencia de nombres. Estamos viviendo en la era mesiánica, donde el Reino de

Dios ya ha sido inaugurado, instaurado provisionalmente, y la Iglesia es uno de los espacios donde éste se manifiesta concretamente. Creemos que el hecho constitutivo del movimiento pentecostal es la propuesta de un encuentro directo y particularmente intenso con Dios, el cual hace posible un cambio profundo en la vida del sujeto que lo experimenta. El Espíritu es el agente que hace posible el contacto "directo": Dios se hace accesible al creyente que lo busca, destruyendo la necesidad de todo tipo de mediación sacerdotal externa. Debemos aclarar que, desde nuestro punto de vista, en muchos casos las mediaciones sacerdotales han actuado como elementos subordinadores a los modelos culturales y sociales imperantes.

Las palabras de Jesús citadas al principio, en este punto toman gran actualidad en las comunidades pentecostales ya que "se vive el Reino de Dios en la Iglesia". Más allá de la mención al mundo espiritual demoníaco (característica pentecostal), podemos rescatar del dicho de Jesús, *la realidad concreta del reinado divino.* Es una manifestación permanente en las iglesias donde se vive la presencia de Dios con intensidad y fervor, dado que El ha descendido a liberar a su pueblo de la esclavitud y llevarlo a una tierra nueva. Podemos decir que se reactualiza el modelo teocrático del Exodo, donde Yahvé interviene en la *oikoumene* y la transforma, pero interviene a favor de los desposeídos, los esclavizados por el enemigo y los marginados por el imperio.

Así se vive y anticipa el Reino de Dios en las comunidades pentecostales. Los creyentes experimentan una transformación subjetiva primero, y objetiva después; las sanidades y milagros son señales del poder operante del Reino de Dios.

Ahora bien, es necesario decir también que esta conciencia del Reino presente puede convertirse en una "euforia espiritualista" que, lejos de liberar, aliena. Se corre el peligro de romper la tensión entre la realidad del *ya* y la espera del *todavía no* del momento de la instauración.

A fuerza de ser sinceros, debemos decir que esta vivencia del Reino presente es sólo una reducción dada en las iglesias pentecostales de la gran totalidad que representa el Reino de Dios. Pecaríamos de soberbia si creyéramos que estamos en el "mover de Dios absoluto": todavía falta en muchos casos la búsqueda y la lucha por la manifestación del Reino *extra-iglesia*, en la *oikoumene* amada por Dios. Todavía falta superar las barreras denominacionales para reconocer la mismidad del origen de las manifestaciones carismáticas y las diferencias teológicas dentro de los pentecostales ecuménicos y los anti-ecuménicos. Sin embargo, lo apuntado como aporte es una realidad a pesar de las falencias reconocidas: la vivencia del Espíritu de Dios como Señor operante en la Iglesia hace palpable a nivel comunitario la realidad del Reino de Dios.

Las iglesias pentecostales continúan diciendo *"maranhata*, ven Señor Jesús", en forma definitiva y plena.

2. La revaloración del sacerdocio universal

Es conocido que cada miembro de una Iglesia pentecostal es considerado un predicador en potencia. A pesar de las diferencias contextuales, en todas las iglesias pentecostales está presente esta característica en nuestro continente.

Como ejemplo clarificador, podemos citar en este caso las palabras del Apóstol Pedro:

> Pero ustedes son una raza escogida,
> un grupo de sacerdotes al servicio del Rey,
> una nación santa, un pueblo que pertenece a Dios.
> Y esto es así para que anuncien las obras de Dios,
> el cual los llamó a salir de la oscuridad...
> Ustedes antes no eran ni pueblo,
> pero ahora son pueblo de Dios;
> antes nadie les tenía compasión, pero ahora
> *Dios les tiene compasión* (1Pedro 2:9-10).

Hallamos aquí un paradigma del funcionamiento pentecostal: son raza escogida, sacerdocio real *para* que anuncien lo hecho por Dios en Cristo. Además, y creemos que es el punto central del texto y base única para la misión, son los que *han alcanzado misericordia.* Si empezamos por este último punto, vamos a entender mejor por qué decimos que se revaloriza el sacerdocio universal.

Si vemos la composición social de las comunidades pentecostales, notaremos que en su mayoría están formadas por hombres y mujeres de las clases socialmente postergadas, marginadas de los circuitos de poder. Ocupan los lugares "bajos" en la escala social y en la fuerza de producción económica. Son campesinos trasplantados a las ciudades, obreros sin mayor especialización o desempleados en su mayoría. Aquí debemos reconocer también que en varios países se da el caso de pentecostales de "clase media" que son profesionales u obreros especializados, pero éstos son la "segunda generación" y no están presentes en todos los países como tipo de comunidad pentecostal.

Teniendo en mente este cuadro social, podemos entender el significado de la experiencia de *alcanzar misericordia* de parte de Dios al llegar a la Iglesia. Ellos experimentaron el amor liberador y el poder concreto del Reino en sus vidas, dejaron sus vicios, fueron sanados de sus enfermedades y cambiaron su forma de verse y ver al mundo. Se convirtieron en criaturas nuevas. Al ingresar a la Iglesia, entraron a formar parte del "pueblo de Dios" y se convirtieron en sacerdotes del Dios que reina aún sobre el mal que los había rodeado y sometido anteriormente.

Al entrar en la congregación los miembros experimentan un "equipamiento especial" por parte de Dios: cada miembro recibe un talento de Dios que debe ser utilizado en beneficio de los demás (Mt.

25:14-30). Es una convicción profunda que cada uno está ocupando, o tiene que ocupar, un lugar determinado en la voluntad de Dios y debe descubrir su don y ejercerlo a fin de ser fiel a su Padre misericordioso. Esto provoca que cada miembro sea activo en su Iglesia local y evangelice, ayude, limpie o trabaje donde se le requiera.

Lo anterior va unido con la concepción de *cuerpo de Cristo* sobre la Iglesia, según el modelo paulino de 1 Cor. 12. Cada miembro ocupa su lugar en el cuerpo, y nadie es prescindible.

Evidentemente, el ministerio pastoral es el más ansiado, y la vida de la congregación posibilita que cualquiera, con el llamado reconocido, pueda iniciar su carrera al pastorado. Pero la realidad es que la movilización permanente de la Iglesia permite que todos desarrollen *su sacerdocio,* guiados por los pastores y maestros puestos por Dios para edificación de la Iglesia (Ef. 4:11ss). Si bien es marcado el respeto y sujeción al "hombre de Dios" de la Iglesia (pastor), esto no quita que todos trabajen y desarrollen este sacerdocio.

El poder del testimonio personal en la escuela, el trabajo o el barrio, hace más por el crecimiento de la Iglesia local que las "campañas evangelísticas multitudinarias". Creemos que éstas, donde participan predicadores extranjeros con ministerios específicos, por lo general son buenas y ayudan a la unión para la tarea específica, sin embargo no pueden reemplazar nunca la tarea local. El valor del testimonio personal y los esfuerzos evangelizadores locales son la riqueza del pentecostalismo, los cuales no se pueden ni deben perder.

En los últimos tiempos se ha producido una comprensión más integral de la misión sacerdotal en las iglesias pentecostales "criollas", no dependientes de misiones extranjeras. La crisis global de nuestro continente ha golpeado a las puertas de nuestras iglesias, y éstas responden a ella con diferentes énfasis y modelos. Es interesante que ante la crisis se han desarrollado espacios nuevos para el servicio diacónico, todos ellos empapados de la mística pentecostal: cada plato de comida dado a un niño hambriento, cada casa que se ayuda a construir, etc., es un servicio dado en el nombre de Jesús por alguien que *alcanzó misericordia.*

Conclusión

Podríamos abundar en palabras describiendo lo antes dicho, pero creemos que todos conocemos en nuestras experiencias particulares lo expresado.

Asimismo, creemos que la inclusión del movimiento pentecostal en el movimiento ecuménico es un hecho trascendental para ambos.

Para los pentecostales, porque el Señor mismo nos ha dado una bofetada por nuestro anterior exclusivismo y soberbia espiritual, mostrándonos que su Reino no está encerrado en nuestros templos donde

hablamos en lenguas y profetizamos. Como dijimos antes, el Señor es el Espíritu, y El nos tiene a nosotros y no nosotros a El. Como bien dice Ezequiel 37 y Jesús en Juan 3, el Espíritu sopla de los cuatro vientos de la tierra y no sabemos de donde viene y a donde va. Por mucho tiempo nos creímos la sal dentro de las iglesias tradicionales "corruptas". Si bien fuimos en nuestros comienzos una fuerza renovadora en una cristiandad apagada y racionalista, ahora es tiempo de ponernos al servicio de la *oikoumene* con nuestra fuerza y espiritualidad, pero no como maestros superiores sino como hermanos y consiervos.

Es tiempo que reconozcamos que muchas de las diferencias que nos separan de las otras iglesias, y aun entre nosotros mismos, no son más que énfasis doctrinales menores, y en muchos casos mal intencionados, provocados por agentes externos a la Iglesia de Cristo. Los poderosos de este mundo no pueden darse el lujo de permitir movimientos con características masivas y gérmenes liberadores en un continente dominado y dependiente.

Para el movimiento ecuménico nuestra entrada es trascendental, porque los antes ignorados y combatidos nos hemos transformado en la tercera fuerza protestante más importante de la cristiandad. El crecimiento experimentado en los lugares marginados y empobrecidos de nuestro mundo hacen necesario que los pentecostales seamos considerados. Creemos que es el tiempo de que las organizaciones ecuménicas tradicionales empiecen a esforzarse por aceptar nuestras características y entendernos, ya que nosotros, desde el puesto de avanzada en nuestro propio movimiento, hemos tratado de hacer lo mismo sinceramente.

Por otro lado, debemos reconocer que el movimiento ecuménico nombrado como globalidad no tiene vida propia, sino a través de las congregaciones locales y las iglesias institucionales. Entendemos que aquí también está el desafío para ambos movimientos: revitalizar la comunión/*koinonía* en los campos concretos de trabajo. Gracias al Señor, sabemos que las experiencias compartidas se están multiplicando.

Como cierre de estas reflexiones creemos que valen las palabras de un pionero pentecostal como lo fue don *David Du Plessis,* ferviente luchador pentecostal por la causa de la unidad:

> *Nosotros estamos viviendo una primavera espiritual del Espíritu Santo...* Nos hemos convertido en podadores de cizañas, queremos cortar las malas hierbas en todo momento pero también cortamos el trigo...
> Me admiro ante los hechos de Pentecostés; pero no pretendo que todos tengan una experiencia pentecostal... Mi pregunta a la cristiandad actual es: ¿Qué haréis con el que bautiza en el Espíritu Santo? El es la cabeza de la Iglesia y no es necesario ir a un lado u a otro para obtener la bendición, ni a los pentecostales. *Vayamos a Jesús, el río de la Vida corre constantemente.*

Esta *oikoumene* nueva nos lo demanda. Amén.

Capítulo V

Movimiento pentecostal, movimiento carismático y movimientos religiosos contemporáneos

Senia Pilco

Introducción

En el presente trabajo presentamos algunos elementos que nos ayudarán a entender los móviles socio-económicos y religiosos que contribuyeron al surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, y que han tenido incidencias considerables en la religiosidad del pueblo latinoamericano. Generalmente estos han sido vistos y analizados en forma aislada. De ahí que en algunas ocasiones se ha tratado de caracterizar al movimiento pentecostal como una secta religiosa, o de ubicarlo dentro de los también denominados movimientos religiosos contemporáneos.

Creemos que el estudio de estos fenómenos religiosos puede darnos las pautas para determinar las fronteras socio-económicas, políticas y religiosas, entre el movimiento pentecostal y los nuevos movimientos religiosos, así como para reconocer el papel que como pentecostales estamos llamados a asumir en la búsqueda de la unidad a través del Espíritu.

Para este trabajo hemos consultado algunas fuentes bibliográficas sobre el pentecostalismo y los nuevos movimientos religiosos para una mayor confiabilidad de lo aquí expuesto. Sin embargo, no pretendemos abarcar ni agotar el tema, debido a la complejidad del mismo.

Con esta pequeña investigación queremos contribuir al estudio de la identidad pentecostal que en estas últimas décadas se viene realizando,

como esfuerzo por determinar las raíces del movimiento y de las iglesias pentecostales en América Latina.

Este aporte va dirigido a líderes de las iglesias pentecostales, pastores, laicos, congregaciones en general, como un recurso de análisis que nos ayude a retomar nuestras raíces latinoamericanas dentro de una vivencia pentecostal más auténtica.

1. El movimiento pentecostal

Al referirnos al "movimiento pentecostal", no lo estamos enmarcando dentro de una determinada Iglesia o denominación. El movimiento pentecostal responde a una corriente dentro de la tradición protestante, que ha venido asumiendo constantes cambios. América Latina ha sido enriquecida por la religiosidad popular.

El movimiento pentecostal en América Latina tiene particularidades propias en cada uno de los países, de acuerdo a las raíces históricas que atraviesa el movimiento. En este sentido, las definiciones o afirmaciones sobre la Iglesia Pentecostal no pueden ser globalizantes para todos los grupos pentecostales.

No obstante, debemos señalar que existen elementos comunes muy marcados. Entre ellos está el énfasis en las manifestaciones y la acción de los dones del Espíritu Santo, como fuerza constitutiva y renovadora en la vida de la Iglesia y del creyente cristiano pentecostal.

1.1. Antecedentes históricos

El movimiento pentecostal mundial tiene sus antecedentes en el movimiento de santidad de los siglos XVIII y XIX, en los "avivamientos" en Inglaterra con Juan Wesley (1739); en Africa del Sur con Andrew Murray (1860); en Gales con Evan Robert (1904); en el movimiento de santidad en Asia; en Estados Unidos (1857-58).

El movimiento pentecostal propiamente dicho surge con el avivamiento en Topeka, Kansas (1901), y de la calle Azusa en Los Angeles [1]. El movimiento pentecostal moderno se ve enmarcado con William Seymour y Charles Parham.

Estos movimientos dinámicos surgen simultáneamente en diferentes contextos en una búsqueda profunda de una experiencia con Dios, en circunstancias socio-culturales y eclesiales bastante fuertes.

El movimiento pentecostal llega a los países de América Latina en las primeras décadas de este siglo, a través de las grandes cruzadas misioneras de las iglesias pentecostales de los Estados Unidos.

---

[1] Hollenwerger, Walter, *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches*, (Minniapolis: Augsburg, 1972), pp. 11-21.

En todo este proceso encontramos la presencia del movimiento pentecostal en las iglesias tradicionales, por la influencia que ejerce en la espontaneidad en la liturgia y la acción del Espíritu Santo.

Esta adopción del movimiento pentecostal por algunos grupos dentro de las iglesias tradicionales, va tomando matices teológico-doctrinales y prácticos diferentes. Como es el caso particular del movimiento pentecostal en Chile, que surge de la Iglesia Metodista de Chile. El pentecostalismo en este país en algunas de las denominaciones guarda rasgos de su práctica metodista, y a través del tiempo se siguen dando cambios.

El Espíritu de Dios es soberano, y El se manifiesta en los y las creyentes que dejan que el Espíritu Santo renueve su fe en una práctica pentecostal de vida, en la cotidianidad de las alabanzas, en la sanidad, en la evangelización y conversión, en el bautismo del Espíritu Santo, en medio de la comunidad de hermanos y hermanas.

El movimiento pentecostal es conocido por su creencia y convicción en la acción del Espíritu Santo a través de la Iglesia, y por su énfasis en demostrar la manifestación de los dones en la vida cotidiana de la Iglesia actual, en la práctica de los carismas, las glosolalias y la sanidad divina.

Otro de los énfasis que caracteriza al movimiento pentecostal es el rescate de la importancia de la Biblia como Palabra de Dios para entender la misión del creyente pentecostal, como parte del cuerpo de Cristo, creando modelos alternativos para el desarrollo del trabajo.

Una amplia tarea de evangelización ha caracterizado al movimiento pentecostal. La evangelización masiva por medio de las "campañas de sanidad divina", las visitas a los enfermos y a los prisioneros en sus cárceles, los cultos al aire libre, la visitación a los hogares, etc., tienen un alto grado de solidaridad con la situación del prójimo, a fin de salvar su alma y su cuerpo de la hostilidad de este mundo que lo limita en la pobreza y la marginación.

Si analizamos el contexto histórico en que surgen los grandes movimientos pentecostales, encontramos que éstos se dan desde una vivencia en que su acción representa una fuerza revitalizadora y esperanzadora para los grupos marginados.

Los análisis sociológicos de investigadores como Hollenweger (1976), Lalive (1973) y Anderson (1979), enfatizan la falta de involucramiento político y la insistencia sobre la ética rigurosa y personal de los pentecostales clásicos norteamericanos.

Sin embargo, dentro del medio pentecostal encontramos casos en que los pentecostales participan en la tarea de búsqueda de mejores condiciones de vida socio-económica, como testimonio y compromiso cristianos. Podemos anotar algunos: los brasileños que se unieron a las ligas campesinas en el Noreste de Brasil en los campos de caña de azúcar; los pentecostales participan en el CIEETS y el CEPAD, en Nicaragua; la Unión Pentecostal Venezolana; las iglesias pentecostales

en Chile, que tienen una presencia activa, como lo encontramos en los testimonios en el libro *En tierra extraña*; finalmente, en una cantidad de líderes, pastores y laicos de América Latina, involucrados en sectores del mundo ecuménico en los niveles de representación y de base.

La pastoral pentecostal atiende las necesidades humanas e involucra al creyente en un nuevo estilo de vida, donde se siente una persona reconocida y aceptada en su nuevo círculo social.

Esta característica del movimiento pentecostal le convierte en un elemento liberador y profético de las condiciones de injusticia de las que el creyente sufre directamente los efectos de la fuerte deuda social, como pago de "una deuda externa" que cada vez más reduce las condiciones de una vida digna.

Sin embargo, debemos señalar que dentro del movimiento pentecostal en América Latina encontramos diferentes niveles de conciencia, y por lo tanto diferentes formas de asumir su compromiso evangélico. Estamos convencidos de que esto es un proceso y que no podemos empujar a la Iglesia a adoptar compromisos y posturas para las cuales aún no está preparada, sino que en el camino se irá confrontando con sus realidades en la medida en que se vayan comprometiendo a buscar alternativas que promuevan mejores condiciones de vida.

Esto nos permitirá tener una participación más comprometida en la construcción del reino y su justicia, desde una inserción evangélica.

2. El movimiento de renovación carismática

El movimiento de renovación carismática surge dentro de las iglesias históricas, producto de una vivencia y una reflexión sobre las nuevas formas en las que pueden ser reconocidos y aplicados los diversos carismas de los creyentes, así como las implicaciones que tienen Cristo y el Espíritu Santo para la Iglesia.

De aquí surge el interés y la entrega en la búsqueda de los cambios y nuevos estilos de vida de sus iglesias, poniendo énfasis en los carismas de los creyentes.

El movimiento de renovación carismática tiene su apogeo en los años cincuenta y finales de los sesenta. Se presenta como un fenómeno de las iglesias protestantes históricas, así como en la Iglesia Católica.

En el sector de las iglesias protestantes surge en Brasil a partir del año 1958, bajo el liderazgo de los pastores metodistas Rigo Nacimiento y Ernest Togneni. En Estados Unidos surgió públicamente en 1960, dentro de una iglesia episcopal en California [2].

El Primer Congreso de Renovación Carismática se celebró en Costa Rica en diciembre de 1972, con la participación de los líderes nacionales

---

[2] Benett, Denis J. *Nine O' clock in the Morning,* (Plainfield, N. J.: Logos INV., s. f.), p. 206.

de cada país y el asesoramiento de Juan Carlos Ortiz en el desarrollo de un amplio proyecto de Evangelismo a Fondo. En Argentina se perfilaba este movimiento desde 1969.

Este fenómeno se da, sobre todo, en las iglesias de clase media, con la que se han identificado las iglesias de corte tradicional ante la preocupación por el estancamiento de su feligresía.

Esta búsqueda de la renovación se da también por la falta de unidad teológica, por el poco crecimiento de estas iglesias, así como por la falta de un liderazgo nacional que responda a las necesidades y expectativas propias surgidas dentro de la Iglesia, desde el contexto socio-económico y cultural que la sociedad está viviendo y que influye en la vida de la Iglesia.

El movimiento de renovación adopta del pentecostalismo clásico, como presupuesto fundamental, la autopercepción de sí mismo y su reformulación de la pneumatología. Esto se puede señalar tomando en cuenta el énfasis peculiar que los movimientos de renovación carismática le dan a la persona y obra del Espíritu Santo, en particular en la vida del creyente.

Dentro de los temas de reflexión, el movimiento de renovación desarrolla los énfasis en: el Espíritu Santo como exaltación de Cristo el Señor, es decir, el Señorío de Cristo; la plenitud del Espíritu Santo; la manifestación soberana de los dones y el ministerio del Espíritu en la Iglesia, para edificación del cuerpo de Cristo. Como parte de este nuevo fenómeno, se da una apertura a todo lo nuevo que va surgiendo en la Iglesia.

Podemos anotar algunos lineamientos generales que se dan en torno al movimiento de renovación carismática:

—La renovación carismática es una expresión del anhelo de liberación de la Iglesia en torno a las Escrituras que la enajenan de su naturaleza y misión.

—Esta se da dentro de una relación de factores teológicos, psico-sociales y socio-eclesiales, siendo estos factores una de las plataformas para su aparición.

—Los medios de comunicación y de masas influyeron grandemente en la difusión de este movimiento de renovación en las etapas iniciales del proceso.

3. Los movimientos religiosos contemporáneos

En estas últimas décadas, el mundo ha experimentado un fermento espiritual que ha causado impacto en la vida socio-cultural de la gente. Parte de este fermento ha sido canalizado a través de los movimientos religiosos contemporáneos.

El término "movimiento religioso contemporáneo" es una designación que se refiere a la pluralidad de las nuevas clases de religión

o de religiosidad, que anteriormente se identificaban como "sectas, cultos o desviaciones heréticas". Se dejó de usar estos términos por considerarlos problemáticos e inadecuados para describir a los nuevos grupos contemporáneos. "Nuevos movimientos religiosos" surge entonces como una expresión conveniente para designar a un fenómeno colectivo de la religiosidad que ha llegado a ser visible y popular.

Este fenómeno ha sido sujeto de muchos debates en estos años. Además, estos nuevos grupos religiosos, en algunos momentos, han repreentado una amenaza para las iglesias establecidas, por la gran acogida que han ido adquiriendo en América Latina.

Para algunos, los nuevos movimientos son parte de una modernización; para otros, es un síntoma de la crisis de las sociedades. Los nuevos movimientos religiosos presentan una transformación para los sectores empobrecidos, ya que ofrecen posibilidades de experiencias religiosas, intimidad en el grupo y un sentido de identidad.

Han sido introducidos a lo largo de América Latina como "una respuesta a las interrogantes de la sociedad dentro de la búsqueda religiosa del pueblo". No obstante, en realidad retraen las aspiraciones de vida de los creyentes con un énfasis escapista en las respuestas a la situación concreta de injusticia social de la que son víctimas, impidiendo su capacidad de análisis para identificar las estructuras que los deshumanizan.

Entre los movimientos religiosos contemporáneos presentes en Latinoamérica, podemos anotar: testigos de Jehová; adventistas; mormones y moonies. Son grupos religiosos pertenecientes a la cadena de transnacionales estadounidenses hacia los países latinoamericanos. Algunos de ellos surgen como producto de diferentes conflictos personales, sociales y teológicos.

La presencia de estos grupos religiosos es bastante notoria en sus diferentes formas de expresión, lo mismo que en el despliegue proselitista (testigos de Jehová); en la construcción de grandes templos (mormones); grandes centros de asistencia social (adventistas); y suntuosas compañías de negocios (moonies). Es sorprendente también su capacidad de producir literatura para América Latina, y otros países del mundo.

Algunos grupos religiosos pretenden ser reconocidos como parte de una línea de continuidad de una antigua tradición religiosa oriental con filosofías de vida totalmente diferentes, como los Bahaí y los Hari Krishnah, entre otros.

Estos grupos religiosos tienen tanto características propias, como características comunes, tal como el haber sido fundados por un individuo, que en ocasiones se auto-denomina el "nuevo profeta" escogido por la divinidad para entregar las últimas revelaciones de Dios para el mundo (testigos de Jehová, mormones, moonies).

No conforman una unidad en sus enfoques teológicos, sino que obedecen a las tendencias del líder de cada grupo. Así, mientras algunos niegan la relevancia de una de las personas de la Trinidad enfatizan-

do mayormente en otra de ellas (testigos de Jehová: "Sólo Jesús"), otros hacen uso de un libro paralelo a la Biblia, que guarda las doctrinas o los designios dados al nuevo profeta (testigos de Jehová, mormones).

Los profetas, en su mayoría, tuvieron problemas internos con las iglesias llamadas históricas (José Smith de los mormones, Russell de los testigos de Jehová), saliendo para formar luego su propio grupo religioso.

Este fue uno de los temas de la Primera Consulta de Obispos de América Latina y el Caribe, en Cuenca, Ecuador, del 4 al 10 de noviembre de 1986. En este encuentro se señaló que:

> ...el desafío para la iglesia no viene de la existencia de los movimientos religiosos contemporáneos, sino de la realidad concreta que vive nuestro pueblo pobre y religioso que busca su liberación ante la situación de pobreza y marginación racial, lingüística, de la mujer, del joven, etc.

Se consideró que los nuevos movimientos contemporáneos ofrecen falsas respuestas a la búsqueda religiosa del pueblo, presentando una espiritualidad desencarnada de la vida, con un anuncio de salvación escatológica sin ningún compromiso histórico.

Algunos de estos movimientos contemporáneos surgen como producto de inquietudes existenciales y religiosas de los líderes, quienes tienden a coincidir con las inquietudes no respondidas por la sociedad y la Iglesia tradicional, mientras que dentro de esos movimientos priva la espontaneidad de las expresiones.

La proliferación y diversidad de movimientos religiosos, con sus diferentes teologías y filosofías, no permiten hacer una clasificación exacta de los mismos. Muchos de ellos han perdido la centralidad del mensaje cristiano y buscan respuestas en profetas, enfatizando su legitimidad en la elección divina del mismo.

El significado de la Biblia para los movimientos religiosos contemporáneos es variado: para algunos, es uno de los libros más sagrados de la humanidad; otros, aunque la consideren un libro importante, la someten a distorsiones enfatizando sus propios presupuestos teológicos y prácticos.

4. La Iglesia electrónica

"Iglesia electrónica" es como se acostumbra llamar en Estados Unidos al fenómeno del extenso y creciente uso de los medios electrónicos, especialmente de la televisión, por dirigencias religiosas casi siempre fuertemente personalizadas y relativamente autónomas en relación a las denominaciones cristianas tradicionales. Este puede

considerarse como un particular movimiento religioso contemporáneo, por el impacto que ha tenido con su mensaje escapista que ha llegado a los sectores marginados.

Este fenómeno está centrado en la espectacularidad televisiva y simultáneamente representada por la imagen que se han creado los tele-evangelistas. Por ello el término "Iglesia electrónica" nos sugiere un matíz ideológico, dada la función que éstos desempeñan al conquistar un espacio y ejercer un papel destacado, adquiriendo un poder real para inducir a otros a asumir su propia percepción del mundo. Además, la característica de "mercado religioso" queda subsumido en el enfoque unilateral del "imperialismo religioso" importado en América Latina, como lo describe Hugo Assmann en su libro *La Iglesia electrónica* [3].

El término Iglesia electrónica comenzó a circular cada vez más en América Latina, hace unos pocos años. Sin embargo se han creado expresiones alternativas que describen mucho mejor su esencia, tales como "religión comercial". Esta muestra el clima de sugestión relacionado con la identificación de una necesidad no suplida y la presentación de la "respuesta"-acto de compra, tomando en cuenta que los tele-evangelistas, en nuestro medio, han asumido una actitud comercial en la dinámica de consecución de fondos para convertir el evangelismo en una mercancía para la salvación.

En el medio católico a este fenómeno se le ha denominado "Asamblea electrónica", por la efectiva priorización en muchas reuniones de comunicadores católicos y radiofónicos de un tipo de relaciones comunitarias que sirvan de base suficiente, una verdadera celebración litúrgica.

La Iglesia electrónica, como parte del movimiento carismático, surge en los Estados Unidos en los cincuenta-sesenta, en momentos en que la crisis y la fermentación religiosa surge como una variable casi indiferente de las profundas necesidades de reajuste que sacudieron al capitalismo norteamericano y los ideales políticos de los Estados Unidos. Es la época en que surgen los grandes tele-evangelistas famosos y personalidades políticas, legitimando el capitalismo en su fase de definitiva transnacionalización del capital.

Hugo Assmann señala en relación con este fenómeno que

> ...un modo de producción, como el capitalista, que se define por la omnipresencia de las relaciones mercantiles y se nutre de la construcción social de las apariencias que ocultan lo real, es intrínsecamente fetichista y generador de idolatría [4].

Es decir, en relación a la crisis se da la necesidad de velar y ocultar el mecanismo de explotación, presentando símbolos para simular certezas

---

[3] Assmann, Hugo, *La Iglesia electrónica,* (San José: DEI, 1988), p. 18.
[4] *Ibid.,i* pág. 22.

en medio de las incertidumbres, y llevar a los grupos humanos a desconectarse de su verdadera realidad, ligado esto a un conformismo estatizador al servir como obstáculo en razón de las exigencias de autopreservación del sistema.

Para entender el contexto en que surge el tele-evangelismo norteamericano que llega hasta nuestros países de América Latina, señalaremos algunos aspectos.

En los años sesenta y setenta se determinan los intereses de las grandes empresas con el incremento del armamentismo y de las industrias bélicas con una estrategia internacional. Esto aseguró una estabilidad económica en la balanza comercial por el capital importado y la atención acelerada del Tercer Mundo.

En el plano político, era el período del anticomunismo, el cual imponía la interpretación de las contradicciones Este-Oeste.

En lo religioso surgen algunos tele-evangelistas famosos como Billy Graham, Oral Roberts, Jerry Falwell, Jimmy Swaggart, y otros, en un momento en que el pensamiento de los teólogos de la época y la tendencia de las iglesias liberal-modernizantes, ya no podía dar al sistema el soporte ideológico necesario.

Se refuerza, entonces, la legitimidad del sistema con una buena dosis de pensamiento religioso apocalíptico asumido por los tele-evangelistas, e incluso surge más explícitamente un evangelio político, como lo hizo Jerry Falwell sustentando el ideal de devolver un orgullo nacional. Es así que los tele-evangelistas se sumaron a la exaltación de la figura de Ronald Reagan, otro representante de los valores tradicionales de la nación.

Además, cada tele-evangelista busca construir infraestructuras fuertes en la tele-difusión. Entre ellos se destacan hombres ágiles en los negocios como Pat Robertson y Jerry Falwell. La capacidad hacia los medios electrónicos está condicionada al poder económico.

Entre los tele-evangelistas estadounidenses que reforzaron el movimiento de renovación carismática y que tuvieron una amplia cobertura en América Latina, podemos mencionar a Jimmy Swaggart, predicador pentecostal por algunos años; Pat Robertson y su programa Club 700; Jim Bakker y su Club PTL (*People that love*/la gente que ama); Oral Roberts, uno de los tele-evangelistas pioneros, fue pentecostal, con una cierta acogida en la Iglesia Metodista Unida; Billy Graham, quien tiene una gran acogida en América Latina.

Los tele-evangelistas inducen al creyente tele-espectador una creencia mágica de su objetividad por la eficacia ritual y espectacular de la propia imagen, porque a través de la televisión se crea otra realidad en sustitución de la realidad objetiva.

Los tele-evangelistas tienen una predicación fundamentalista, y son auténticos representantes de la ideología y política norteamericanas. Ellos han creado su propia empresa, con una gran infraestructura que asegura su existencia a través de la recolección de fondos, con la venta

del espacio sagrado, para la construcción de sus gigantescos centros televisivos.

Muchas de estas técnicas han sido apoyadas y adoptadas por tele-evangelistas latinoamericanos, así como en diferentes programas radiales evangélicos. En nuestros países la figura representativa de este fenómeno ha sido Juan Carlos Ortiz, el hermano Pablo, con la "Hora de la Reforma"; Yiyi Avila, con la transmisión de sus campañas evangelísticas en el programa "Cristo Viene"; y un sinnúmero de programas radiales y televisivos con evangelistas nacionales.

Una de las características dentro del movimiento de renovación carismática, como parte de este fenómeno, es que los tele-evangelistas tienen una acentuada independencia en relación a las iglesias organizadas. Su autonomía se basa en un gran personalismo. Las iglesias establecidas prefieren continuar con su proselitismo, con sus actividades tradicionales de base pastoral, aunque en algunos casos los medios electrónicos les sirven para un poco de dinamización.

Como nos dice Hugo Assmann:

> La nueva religión es la propia televisión y todos los aparatos reproductores de la ideología y de los valores, porque la iglesia electrónica es una nueva e insidiosa forma de manipulación de la angustia de los empobrecidos, por la relación que existe entre el mensaje y sus formas simbólicas y el universo de la cotidianidad de lo sagrado y la cotidianidad de los oprimidos.

Este fenómeno es un subproducto dentro de un mundo opresor que necesita de legitimaciones religiosas, por eso es que los empobrecidos son los destinatarios preferidos de una gran parte de los programas religiosos.

5. Conclusiones

La tarea de la Iglesia institucional o institucionalizada consiste en hacer una revisión de su propia teología y práctica para señalar cuál es su papel dentro de la aparición de estos grupos religiosos contemporáneos, analizar cuáles son las expectativas de la gente a las que no está respondiendo y, por lo tanto, con la que no está cumpliendo su misión de ser portadora del mensaje de Buenas Nuevas.

Las pautas pastorales ante estos nuevos movimientos religiosos deberán tener el cuidado de no convertirse en defensa de nuestra propia incapacidad de responder, que surge como producto de los conflictos sociales, también contemporáneos.

Además, es necesario considerar el respeto a cualquier tipo de expresión religiosa, en la medida en que estos nuevos movimientos religiosos respondan a las necesidades de experiencias religiosas.

Una de las preocupaciones del movimiento pentecostal en relación al movimiento religioso contemporáneo, es la frecuente caracterización que se hace del pentecostalismo como otro de los nuevos grupos religiosos o sectas. Esto es desconocer la trayectoria del movimiento pentecostal como tal, así como sus características propias.

A partir de esta situación se hace necesario señalar algunas de las fronteras entre el movimiento pentecostal y los movimientos religiosos contemporáneos, sin pretender ser exclusivistas.

El movimiento pentecostal no es exclusivo de un grupo en particular, sino que nace a partir de una experiencia de grupo de creyentes de las clases marginadas. Estos experimentan avivamientos y manifestaciones del Espíritu Santo á través de la glosolalia, sanidades y milagros. Este fenómeno trasciende las barreras denominacionales, dando mayor énfasis a la experiencia de los dones y carismas para volverse un fermento en diferentes iglesias y movimientos.

Algunos de los movimientos contemporáneos nacen a partir de conflictos personales de un individuo de clase media, confrontaciones doctrinales o prácticas de sus iglesias tradicionales. Este llega a autodenominarse "el profeta" designado por la divinidad para ser portador de una nueva revelación en relación a la procedencia del profeta.

Los movimientos contemporáneos no conforman una unidad en sus enfoques teológico-doctrinales ni en sus prácticas. Algunos de ellos conceden menor importancia a ciertas personas de la Trinidad, enfatizando sólo una de ellas. El movimiento pentecostal, en cambio, a pesar de hacer énfasis en la manifestación del Espíritu Santo, no desconoce la importancia de las personas del Padre y del Hijo.

Además, los grupos religiosos contemporáneos hacen uso de un libro correlativo a la Biblia, que guarda los designios del nuevo profeta. Por el contrario, en el movimiento pentecostal la Biblia es considerada la Palabra de Dios, para entender la misión del creyente pentecostal.

Los movimientos religiosos contemporáneos son grupos que se caracterizan por mantenerse dentro de un espacio y ambiente muy cerrados, sin tener mayor o ninguna apertura hacia otros grupos; asumen un rechazo total a las iglesias tradicionales, y reclaman cualquier vinculación a nivel ecuménico. En este sentido, las iglesias de corte pentecostal, en su posición frente a las iglesias tradicionales, presentan diferentes criterios, dependiendo de las disposiciones tomadas al respecto en cada denominación o grupo pentecostal.

Uno de los fenómenos que se da frecuentemente dentro de las iglesias pentecostales es la disgregación de los grupos de las iglesias, por diferentes motivos, y la formación de otras iglesias; pero, en definitiva, se reproducen las mismas estructuras en la nueva Iglesia, con los mismos presupuestos teológicos y eclesiológicos. Sin embargo, en algunas oportunidades a estos grupos pentecostales se les ha denominado "sectas", en la búsqueda por acercarse cada vez más a las prácticas de los primeros cristianos. Asumen posturas fundamentalistas

de una lectura literal de la Biblia, sin modificaciones exegéticas, lo que lleva a adueñarse de sus interpretaciones que en ocasiones se vuelven parte de la doctrina y la práctica. Generalmente, estas iglesias se desarrollan entre los sectores pentecostales marginados, cuya vida transcurre en medio de constantes inseguridades socio-económicas deplorables. No obstante, ellos ponen su fe y esperanza en una vida mejor, como recompensa de su buen testimonio.

Los movimientos religiosos contemporáneos tratan de ser la respuesta a las inquietudes socio-religiosas de la clase media baja, mientras que el movimiento pentecostal ha tenido mayor acogida en los sectores populares marginales de América Latina. En algunos casos, éste les ofrece un nuevo reconocimiento social y un ascenso en las nuevas generaciones.

Los movimientos religiosos contemporáneos seguirán siendo, en el mundo religioso, un elemento que no podemos desconocer u olvidar. Tenemos que asumir una pastoral que no sólo nos lleve a señalar los aspectos negativos de los mismos, sino también a entender las implicaciones que éstos tienen dentro de nuestro quehacer como agentes pastorales en nuestras iglesias y comunidades.

Cuarta Parte

Vivir por el Espíritu

Al pueblo pentecostal latinoamericano y caribeño

Estimados hermanos y hermanas:

Es con el regocijo del Espíritu Santo que dirigimos esta carta.

Un grupo de líderes pentecostales de América Latina y el Caribe, pastores y pastoras laicos y laicas, de Argentina, Brasil, Costa Rica, Chile, Ecuador, Nicaragua, Perú, Venezuela, nos hemos reunido en Santiago de Chile, los días 1 al 5 de diciembre de 1990. Nos han acompañado dos representantes del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), como signo y expresión de la comunión ecuménica que ya tenemos.

Hemos procurado responder a un anhelo y búsqueda de un sector del pentecostalismo latinoamericano y caribeño; y por eso, este evento es parte de un proceso de encuentros que comenzó hace dos décadas, convocando a pentecostales de todo el continente.

Este nuevo encuentro ha tenido como eje central la reflexión crítica y constructiva sobre los problemas, los desafíos y los aportes de la experiencia pentecostal latinoamericana. El propósito ha sido contribuir al enriquecimiento de nuestra identidad pentecostal; a la tarea de la unidad; y a la misión de la Iglesia. Ha sido enriquecedor haber abordado temas como: la identidad pastoral pentecostal y el ecumenismo del Espíritu.

El tema central de este encuentro ha sido: *Pentecostalismo y liberación*. Lo asumimos desde una profunda vertiente bíblica, tomando, entre otras, aquella referencia tan certera y actual del Apóstol Pablo en Gálatas 5:25: "Si ahora vivimos en el Espíritu, dejemos que el Espíritu nos guíe".

Juntos hemos orado, estudiado la Palabra y alabado al Señor. Al compartir nuestras reflexiones, hemos recibido alimento espiritual cotidiano, culminando nuestro compartir en la Cena del Señor.

Con gran pesar, pero llenos de esperanza en la resurrección, hemos recibido la noticia de que tres testigos de la fe, el obispo Enrique Chávez, de la Iglesia Pentecostal de Chile; el obispo Edgardo Toro, de

la Iglesia Wesleyana Nacional de Chile; y el misionero Manuel de Mello, de la Iglesia Brasil para Cristo y líder pentecostal brasileño, partieron a la presencia del Señor. En ellos, nuestra gratitud a Dios por los siervos y siervas que también han partido para estar con nuestro Dios. Su ejemplo y testimonio, aumentan nuestro valor y nuestra fe; ellos fueron parte de nuestro caminar. A sus familias hemos expresado, con nuestra presencia y oración, el afecto cristiano de todo el movimiento pentecostal latinoamericano.

Ahora queremos, al concluir nuestro evento, comunicar el deseo y la firme voluntad de que la fuerza del Espíritu nos sostenga, en medio de la crisis espiritual, moral, social, política y económica que atravesamos. Necesitamos resistir en días de prueba y esperar que un nuevo despertar y avivamiento nos sobrecoja e irradie; como así también a otras iglesias del continente. Nuestro pueblo ha de salir de las "tinieblas a su luz admirable" (1 Pe. 2:9).

Agradecemos el apoyo solidario para la realización de este Encuentro, a las iglesias de Estados Unidos y Europa, al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), al CLAI, al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), al Comité Local, al Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE), y a las iglesias, hermanos y hermanas de Chile.

Que el Señor nos anime y guíe en los grandes retos que tenemos por delante. ¡Qué el Espíritu Santo sople en la libertad, para nuestra completa liberación! ¡Hasta el triunfo pleno de su Reino!

Documento final

Si ahora vivimos por el Espíritu, dejemos también que el Espíritu nos guíe

Respondiendo al anhelo de un gran sector del pentecostalismo latinoamericano, y en continuidad con diversas experiencias, intentos, búsquedas y avances, líderes pentecostales, por propia iniciativa, hemos realizado varios encuentros para dar respuesta a la sentida necesidad de unidad de los pentecostales, para contribuir a la misión de la Iglesia.

Iniciando en Buenos Aires, Argentina, en 1971, con una reunión preparatoria de 15 líderes pentecostales, hemos peregrinado en el continente latinoamericano: estacionándonos en Santa Fe de Bogotá, Colombia (1979), realizando el I Congreso Pentecostal Bolivariano, haciendo la urgencia de la unidad de los pentecostales en América Latina; hecho que se alimenta en Salvador, Bahía, Brasil (1988), donde el caminar nos llevó a reflexionar sobre nuestra "Identidad y diversidad pentecostal", descubriendo aquí el tamaño, empuje y potencialidad del movimiento pentecostal latinoamericano. Posteriormente nos encontramos en La Habana, Cuba (febrero, 1989), desde donde partimos nuevamente hacia Buenos Aires (abril, 1989), para realizar el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA), en el cual hicimos un recuento histórico de las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas de nuestro continente, afirmamos nuestra esperanza en la unidad (Ef. 4:13), en el amor fraternal, en la comunión y la solidaridad en la que nos une Cristo Jesús.

Dentro de este panorama, y aprovechando el espacio que nos ofreció el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) para realizar una re-lectura de la tradición protestante, desde la perspectiva de los pentecostales latinoamericanos, creímos de vital importancia realizar este Encuentro, bajo el tema general: *Pentecostalismo y liberación*. Nuestros objetivos fueron:

Objetivos generales

—Celebrar un encuentro pentecostal que tenga como eje central la reflexión crítica y constructiva de la experiencia pentecostal latinoamericana, a fin de contribuir al enriquecimiento de la identidad pentecostal, su aporte al ecumenismo y a la misión de la Iglesia.
—Propiciar un espacio para debatir problemas, desafíos y aportes del movimiento pentecostal en el contexto latinoamericano.

Objetivos específicos

—Compartir elementos históricos, sociológicos y teológicos sobre los orígenes de nuestra fe pentecostal, a fin de caracterizar nuestra particular identidad pentecostal como agente catalizador de cambios sociales.
—Compartir el quehacer teológico pentecostal, el cual tiene su punto de partida en la experiencia cotidiana, y se desarrolla en los testimonios, las alabanzas, las sanidades, las oraciones, la adoración, el bautismo en el Espíritu Santo, y que refuerza la importancia que tiene el alma, el espíritu y el cuerpo como unidad indivisible en la misión de la Iglesia.

Seguidamente, compartimos algunos de los aspectos básicos de nuestras principales reflexiones:

Sobre la identidad pentecostal

El crecimiento desarrollado por nuestro movimiento pentecostal, ha producido cambios sustanciales en la forma de vivir la fe en América Latina. Por la riqueza de experiencias espirituales, las cuales ofrecen una vía de integración personal y de reconstrucción comunitaria, el pentecostalismo ha pasado a ser una de la expresiones más dinámicas del cristianismo en nuestro continente.

Como parte de un proceso de búsqueda de identidad y de lo autóctono en Latinoamérica, creemos indispensable fortalecer aquellos esfuerzos de recuperación y apropiación de nuestras raíces históricas, tanto en cada uno de nuestros países como en el sub-continente. Esto nos permitirá comprender cuál es nuestro papel como colaboradores en la misión de Dios por la redención y la plenitud de todo varón y de toda mujer, y de toda la creación.

El movimiento pentecostal se ubica, mayormente, entre los sectores más empobrecidos de nuestros campos y ciudades. Desde esa realidad, que fue también la realidad desde la cual Jesús situó su ministerio (Luc. 4:18), el pentecostalismo desafía a una sociedad en pecado y en franco

proceso de descomposición. Al mismo tiempo, es retado por la necesidad de justicia y restauración de nuestro pueblos, y ahí resaltan la marginación de la mujer, de los aborígenes, de los negros, de los jóvenes. A estos desafíos se le dan respuestas esperanzadoras, pero también muchas veces escapistas.

Nos preocupa y entristece el fraccionamiento y la fragmentación aún presentes en muchas de nuestras denominaciones pentecostales. Tan dolorosa realidad nos reta a profundizar en nuestro trabajo de extender puentes de comunicación y acción pastoral con todos los cristianos y las cristianas, y los varones y mujeres de buena voluntad, en la acción reconciliadora del Espíritu.

Constatamos con gozo como el soplo renovador del Espíritu Santo nos conduce a una mayor sabiduría para discernir los signos de los tiempos, ofreciéndonos su unción y poder para enfrentar las enormes tareas de orden ético-social que nos plantea la golpeante realidad de pobreza de América Latina y el Caribe.

Sobre la pastoral pentecostal

La pastoral pentecostal tiene su punto de partida en lo cotidiano, en la experiencia diaria. Ahí se vive la fe, la predicación, y se testifica de la esperanza del Reino de Dios. Se inicia con la conversión a Jesucristo, la cual produce un cambio de vida de tal manera, que el testimonio personal se convierte en el medio privilegiado para anunciar el Evangelio. El culto es el momento para expresar las experiencias de fe, las bendiciones y compartir, con la ayuda del Espíritu Santo, con los hermanos y las hermanas, el gozo y la fe del "Dios con nosotros" vividos a cada momento, en todo lugar, todos los días. Por ello, las preocupaciones, los avances, las luchas de los sectores pobres encuentran en el culto pentecostal una expresión de esperanza fraternal, aun cuando se atraviesen momentos de temor y de dolor.

En las últimas décadas han surgido numerosas iglesias pentecostales nacionales en las cuales se vislumbra, con mayor claridad, una pastoral que tiene sus raíces en la vida y en el sentir del pueblo. Las expresiones culturales autóctonas se reflejan en el canto, las melodías, los instrumentos musicales y en la creatividad cultural. El ministerio autóctono de la pastoral pentecostal enraiza a todo hermano y a toda hermana con una comunidad. Todos los creyentes son ampliamente valorados y se convierten en participantes activos del ministerio pastoral. Las hermanas ejercen diversos ministerios, pero un desafío que se presenta en la comunidad pentecostal, en relación a la mujer, es estimar su trabajo como discípulas de Jesucristo, y reconocer los rasgos particulares del ministerio pastoral femenino, que permita trabajar por la igualdad de varones y mujeres en el ministerio pastoral pentecostal.

Sobre la obra del Espíritu

Reafirmamos nuestra convicción en la obra del Espíritu Santo, que se manifiesta en los diversos dones; en las experiencias de fe que impactan la vida personal, la vida familiar, la vida comunitaria y toda la creación, transformándolas y llenándolas de la plenitud de Dios. Plenitud de Dios que se muestra en la multiforme gracia del Señor; en las acciones liberadoradoras del Espíritu que quiebran estructuras pecaminosas de destrucción, miseria y muerte, vencidas por Jesucristo; en los testimonios poderosos de mujeres y varones que en la Iglesia y fuera de ella, luchan y trabajan por la "vida abundante", promesa de Jesús, con los pobres, los tristes, los que no tienen quien los socorra, los oprimidos.

Todas estas manifestaciones del Espíritu nos mueven a seguir escudriñando la riqueza del don del discernimiento, para comprender la voluntad de Dios, agradable y perfecta; así mismo, la promesa del Reino de justicia, de paz, amor y gozo en el Espíritu Santo; y, también, seguir contribuyendo en el camino de un ecumenismo del Espíritu, desde la perspectiva del pobre, al movimiento ecuménico y a la misión de la Iglesia.

La gloria sea para Dios siempre.

Participantes al Encuentro Pentecostal Latinoamericano: Pentecostalismo y liberación: experiencia latinoamericana

Santiago de Chile, 5 de diciembre de 1990.

Participantes

Obispo Gabriel Osvaldo Vaccaro
Obispo Presidente
La Iglesia de Dios
Avellaneda 3765, Primer Piso
Buenos Aires, Argentina
Tel. (01) 67-0867 (Hab.)

Pastor Narciso Sepúlveda
Misión Iglesia Pentecostal
Pasaje Apolo 4405 San Miguel
Casilla 238, Correo 3
Santiago de Chile, Chile
Tel. 55-18948

Pastor Orlando Silva
Presidente
O Brasil Para Cristo
Rua 7 de Abril 235-4
Andar Conjunto 407
São Paulo, Brasil
Tel. (011) 257-5614 (Of)
297-0226 (Hab.)

Obispo Gamaliel Lugo
Coordinador General CEPLA
Apartado Postal 388, Maracaibo
Zulia, Venezuela
Tel/Fax: (061) 22-23 23

Pastor Adonis Niño
Presidente
Misión Cristiana
Apartado Postal 3067
Managua, Nicaragua
Tel. 67-4105 (Of.)

Pastor Róger Cabezas
Coordinador Asociado CEPLA
Apartado Postal 136
Cartago, Costa Rica
Tel. (506) 51-38-86 (Of.)

Pastor Juan Sepúlveda
Coordinador Asociado CEPLA
Casilla 238 / 3 Santiago
Santiago de Chile, Chile
Tel. 34-67-85
Fax. 34-36-86

Rev. Carmelo E. Alvarez
Consultor-CEPLA
Apartado Postal 389
2070 Sabanilla, San José
Costa Rica
Tel. 53-02-29 (Of.)

Miguel Guerrero Méndez
Encalada 844, Dpto. 11
Nuñoa, Santiago
Chile
Tel. 27 48748

Senia Pilco
Casilla 10612
Guayaquil, Ecuador
Tel. 34-7398 (Hab.)

Miguel Angel Casco G.
Apartado Postal 706
Managua, Nicaragua
Tel. 24332

Bernardo Campos Morante
Apartado Postal 14-0158
Lima, Perú

Ramón Castillo
Apartado Postal 30137
Caracas 1030-A
Venezuela
Juana Albornoz Guevara
Pedro Mira No. 947
San Miguel
Santiago, Chile
Tel. 5514034

940TA PS
11-12-92 32180
112 LBC

ISBN 9977-83-059-2

Este libro representa el esfuerzo de un grupo de líderes pentecostales de América Latina y el Caribe, que en los últimos años se ha venido esforzando por reencontrar el verdadero sentido y pertinencia de la experiencia pentecostal.

La mayoría de los autores son pastores y pastoras jóvenes, inquietos y despiertos. Se unen a ellos líderes veteranos que se sienten también desafiados a repensar su fe, y que están acompañando ese proceso.

Algunos de los escritos son trabajos testimoniales, que arrancan de la biografía espiritual de los autores; otros son más críticos y reflexivos, con aportes analíticos que plantean problemas y desafíos a la vida y pensamiento pentecostales de nuestro continente.

El resultado es una obra de gran riqueza y pluralidad, dentro de un claro compromiso pastoral y una gran valoración de la cotidianidad de las iglesias pentecostales, con todas sus limitaciones y potencialidades.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01096 0567

7-
8- Sabbath
9-

DATE DUE

		JUN 30 2002	
	JUN 15 1994		
		JUN 3 0	

INFORMATION
ICI
CONSEIL